

الجاناب الغری

فحل مشکلا الشیخ معالی الدین

ابن نجیب

ابو نعیم محمد بن منظر الدین مخمّر بن عبد الدین بن عبد الله

مشهور بـ شیخ کنی

به استقام و حاشی

نجیب یار مسعودی

تهران ۱۳۶۴

الجاناب الغنی

فحل مشكلات الشيخ محمد الیّن

ابن عربی

ابو نعیم محمد بن منظر الیّن مجتبی بن محمد الیّن بن عبد الله

مشهور به شیخ کتبی

به استقام و عاقلی

نجیب یل مسردی

تهران ۱۳۶۴





مرکز تحقیقات تاریخ و فرهنگ اسلامی

• الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محي الدين ابن عربي
• شيخ مكّي

• تصحيح: نجيب مایل هروی

• حروفچینی: شرکت حروفچینی گیتی خودکار ۸۹۰۸۷۷

• چاپ اول: ۱۳۶۴ = ۱۴۰۵

• تعداد: ۲۰۰۰

• چاپ: سبز

• لیتوگرافی: ۱۱۰

• انتشارات مولیٰ

تهران — خیابان انقلاب — چهارراه ابوریحان — تلفن ۶۴۹۲۴۳

فهرست مطالب مقطع مصحح

۹ ضرورت نشر و بررسی آراء ابن عربی
۱۶ آراء دشمن انگیز ابن عربی
۱۸ وحدت ادیان
۱۹ ایمان لمرعون
۲۱ حُب الی من دلیا کم النساء
۲۲ شیخ مکی مؤلف الجانب الغریبی
۲۴ ارزش و اعتبار الجانب الغریبی
۲۸ توصیف نسخه ها و شیوه کار مصحح

الجانب الغریبی (مثنی)

۳۵ * دیباچه مؤلف: [تقدیم و تصدیق]
۳۹ * باب اول: در ذکر اشکالات
۴۰ فصل اول: در ذکر اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق ندارد
۴۰ اعتراض اول: در اینکه شیخ اکبر گفته که انسان به منزله انسان المین است عر حق را
۴۰ اعتراض دوم: در اینکه انسان را حادث ازلی گفته
۴۰ اعتراض سوم: در اینکه حق را به آنچه وصف کردیم ما عین آن وصف بودیم
۴۰ اعتراض چهارم: در علم ختم انبیا و ختم اولیا

- اعتراض پنجم: در چونی ذبح کردن ابراهیم (ع) فرزندش را ۴۲
- اعتراض ششم: در اینکه کفار در جهنم به آتش عادت می کنند و عذاب عذب می شود ۴۳
- اعتراض هفتم: در اینکه فرعون با ایمان رفته و طاهر مطهر مقبوض شده ۴۳
- اعتراض هشتم: در اینکه ملائکه عالین از انسان اشرف اند ۴۳
- فصل دوم: در اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق دارد ۴۵
- اعتراض اول: در اینکه شیخ اکبر گفته: سبحانه من أظهر الأشياء و هو عنها... ۴۵
- اعتراض دوم: در اینکه تنزیه عین تجرید است ۴۵
- اعتراض سوم: در اینکه ابوسعید خراسانی گفته که به جمع اضداد حق را توان شناخت ۴۵
- اعتراض چهارم: در اینکه اگر نوح میان تشبیه و تنزیه جمع می کرد قومش بدو ایمان می آوردند ۴۶
- اعتراض پنجم: در کیفیت مکر الله تعالی ۴۸
- اعتراض ششم: در اینکه قوم نوح در دریای علم بالله تعالی غرق شدند ۴۹
- اعتراض هفتم: در اینکه شیخ اکبر گفته که: فیحمدنی و احمده و یعبدن و اعبد ۴۹
- اعتراض هشتم: در اینکه شیخ اکبر گفته که: وجود من غذای حق است و او غذای من است ۴۹
- اعتراض نهم: در اینکه به اعتقادی مخصوص مشو که کافر به ماسوای آن اعتقاد شوی ۵۰
- اعتراض دهم: در اینکه شیخ اکبر گفته: اله معتقدات را حکمی نیست در اله معتقد دیگر ۵۰
- اعتراض یازدهم: در اینکه عالم مجموع اعتراض است و در هر آنی معدوم می شود ۵۲
- اعتراض دوازدهم: در اینکه ولایت رسول از نبوت او افضل است ۵۲
- اعتراض سیزدهم: در استنباطات نادرست از معجزات عیسی علیه السلام ... ۵۲
- اعتراض چهاردهم: در اینکه عدم تسلط هارون به عجل پرستان به آن جهت بود که حق تعالی در جمیع صور معبود شود ۵۳
- اعتراض پانزدهم: در کیفیت سؤال و جواب موسی (ع) و فرعون ۵۳

اعتراض شانزدهم: در اینکه چون فرعون صاحب سبب بود به «اناریکم الاعلی»
قابل شد ۵۴

ه باب دوم: در اجوبة عقلیه و شرعیه ۵۵

فصل اول: در اجوبة اعتراضات فصل اول ۵۶

جواب اعتراض اول: در اثبات انسان کامل ۵۶

جواب اعتراض دوم: در اثبات اینکه انسان حادث ازلی است ۵۷

جواب اعتراض سیوم: در اثبات صفات زائده از برای حق تعالی به قیاس غایب

بر شاهد ۶۶

جواب اعتراض چهارم: در اثبات تفضلیت ولایت رسول بر نبوتش و انواع ولایات:

ولایت اکبر و کبیر و اصغر و صغیر ۶۹

جواب اعتراض پنجم: در اینکه آیا خطا بر رسول جایز است؟ ۸۷

جواب اعتراض ششم: در اثبات اینکه اهل نار را عذاب عذب می شود ۹۰

جواب اعتراض هفتم: در اثبات اینکه مؤمن بودن فرعون هنگام غرق به نزد

شیخ اکبر از قبیل مباحثه است ۱۰۴

جواب اعتراض هشتم: در اثبات اینکه ملائکه عالین از بشر افضل اند ۱۲۰

فصل دوم: در اجوبة اعتراضات فصل دوم ۱۲۲

جواب اعتراض اول: در حقیقت قول «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» ۱۲۲

۱-۱- مقدمه: در بیان دو طرفه متکلمین ۱۲۲

۱-۱- وصل اول: در بیان مذهب وجودیه ملحدین ۱۲۲

۱-۱- وصل دوم: در بیان مذهب وجودیه مؤمنین ۱۲۵

۱-۲- مقدمه: در بیان وجود خاص ۱۳۲

۱-۲- وصل اول: در قیاس قول «سبحان من اظهر الاشياء» با قول اشعری

..... ۱۳۵

۱-۲- وصل دوم: در بیان آنکه قول شیخ اکبر عین قول اشعری است .. ۱۳۵

جواب اعتراض دوم: در بیان تنزیه و تشبیه و تجرید ۱۵۱

جواب اعتراض سیوم: در اینکه ابوسعید خراسانی وجهی از وجوه حق است و قول وی

بر حق ۱۵۹

جواب اعتراض چهارم: در اینکه متشابهات شبهه ای عظیم شده مردم را در الهیات

و نبوات و شرایع ۱۶۲

جواب اعتراض پنجم: در کیفیت مکر الله تعالی	۱۸۰
جواب اعتراض ششم: در اینکه قوم نوح من حیث الفطرة به حقایق اشیاء عالم بودند	۱۸۳
جواب اعتراض هفتم: در بیان حمد و عبادت حق تعالی بنده را	۱۸۵
جواب اعتراض هشتم: در بیان اینکه بنده غذای حق و حق غذای بنده است	۱۸۷
جواب اعتراض نهم: در بیان کیفیت اعتقادی مخصوص	۱۸۷
جواب اعتراض دهم: در بیان اله معتقدات مختلف	۱۸۹
جواب اعتراض یازدهم: در بیان اینکه عالم اعراض است و قیام آن به حق تعالی است	۱۹۲
جواب اعتراض دوازدهم: در بیان اینکه اخذ ولی بی واسطه است	۱۹۶
جواب اعتراض سیزدهم: در بیان اینکه حصر وجود حق در ذات محسی کفر است	۱۹۷
جواب اعتراض چهاردهم: در بیان امر کلام تشریعی و امر ارادی ایجاد	۱۹۷
جواب اعتراض پانزدهم: در بیان اینکه روح و جسم را علم فطری هست	۱۹۹
جواب اعتراض شانزدهم: در بیان اینکه سحره فرعون او را بجهت تحکم و سلطنت او ناپید کردند	۲۰۰

• الخاتمه ۲۰۳

فصل اول: در مناقب شیخ اکبر	۲۰۳
فصل دوم: در سلسله شیخ اکبر	۲۱۱
فصل سوم: در اعتقاد شیخ بطریق اجمال	۲۱۶
اعتقاد شیخ در باری تعالی	۲۱۶
اعتقاد شیخ در نبوت	۲۱۷
اعتقاد شیخ در عالم	۲۱۷
اعتقاد شیخ در حشر و نشر	۲۱۷
اعتقاد شیخ در امور اخرویه	۲۱۸
اعتقاد شیخ در تکلیف	۲۱۸

• وصیت و التماس ۲۱۸

• اختلاف نسخ ۲۲۱

• تعلیقات و ارجاعات ۲۳۴

• فهرس:

فهرست آیات قرآن	۲۸۵
فهرست احادیث و اخبار و اقوال	۲۸۷
فهرست آیات	۲۹۱
فهرست مصطلحات و تعییرات	۲۹۳
فهرست کلی اعلام	۳۰۹
مشخصات مأخذ	۳۲۳
یادداشت	۳۲۹





مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

بسم الله الرحمن الرحيم یادداشت

۱- ضرورت نشر و بررسی آراء ابن عربی

پیداست که یکی از بزرگترین مشایخ اندیشه‌ور و متفکری که در دامن فرهنگ اسلامی پرورش یافته شیخ اکبر محیی‌الدین ابی عبدالله حاتمی طائی اندلسی مشهور به ابن عربی متوفی ۶۳۸ هجریست که با پیدایش وی تصوف اسلامی صبغة علمی گرفت و زبان عرفان رمزناک‌تر شد و دقیق‌تر، و همچنان مسابلی بسیار بسیار باریک و نازک در حوزه عرفانی جوانه زد و رشد یافت و بسیاری را به جانبداری و تأمل واداشت و عده‌ای را نیز به دشمنی و خصومت برانگیخت و این برخوردهای خصمانه هر چند کاملاً مضر نبود ولیکن تا حدی اسباب بی‌توجهی را نسبت به آثار و آراء ابن عربی فراهم آورد.

باری همچنان که متذکر شدیم شیخ اکبر چه در ایام حیات و چه از پس درگشتش بر عارفان فارسی زبان و عرب زبان اثری شگرف داشت بطوریکه با ظهور صدرالدین قونوی و محققانه نمودن آراء ابن عربی توسط همو، تأثیر اندیشه‌های شیخ اکبر را بر عارفان فارسی زبان تشدید کرد و تقویت بخشید آنچنانکه نه تنها بزرگترین شارحان فصوص همانند مؤید الدین بجنیدی و عبدالرزاق کاشانی و قیصری و بابارکنا شیرازی و امیرمید علی همدانی و کمال‌الدین حسین خوارزمی و صابن‌الدین علی ترکه و

محب الله بهاری از میان فارسی زبانان برخاستند بلکه مخالفانی چون شیخ محقق علاء الدوله سمستانی و علی بن سلطان محمد قاری هروی، و موافقان و مدافعانی چونان جلال الدین دوانی و عبدالکریم جیلی و ابوالفتح محمد معروف به شیخ مکی نیز از میان ایرانیان و فارسی زبانان برخاستند و به نشر و حرج و تعدیل و تحقیق و تشریح آراء ابن عربی همت گماشتند.

دیگر از گونه های تأثیر ابن عربی بر فارسی زبانان آنست که عده ای از شارحان مثنوی مولوی و دیوان حافظ و گشتن راز برای توجیه و توکید آراء جلال الدین محمد مولوی و شمس الدین حافظ و محمود شبستری از یافته ها و عقاید و سخنان ابن عربی بسیار بهره برده اند و به گمان خود آراء مولوی و حافظ و شبستری را به مدد یافته های ابن عربی شرح کرده اند. چندانکه شارحان مثنوی اهم لز پیشینیان و متأخران بجانب این توکید ناسخته را ملحوظ داشته اند. مثلاً کمال الدین حسین خوارزمی در شرح بسیار شیرین خود یعنی جواهر الاسرار و زواهر الانوار از آراء شیخ اکبر و دیگر شارحان فصوص در توجیه و تشریح مثنوی بسیار مدد گرفته است و قسمت عمده ده مقاله ای را که در آعار جواهر الاسرار به عنوان مدخل شرح مثنوی آورده، ترجمه محض مقدمه معروف قیصری است بر فصوص الحکم^۱.

همچنان بیشترین شارحان حافظ نیز جانب اینگونه قیاسهای بی اساس را متوجه بوده اند و در تمییز و تفسیر آراء حافظ از معنای ابن عربی کمک گرفته اند.^۲

(۱) رک: جواهر الاسرار ۱۵۱-۲۰۳ قیاس کیده، مقدمه شرح فصوص قیصری، چاپ سنگی

تهران - بدون شماره اوراق - دیزبنگر پد به مقدمه نگاریده بر شرح فصوص الحکم حواری

(۲) در میان شارحان حافظ بیشتر از دیگران مولانا بدرالدین به استنباط آراء ابن عربی رفته

است. رک: بدر الشروح، بیشتری صفحات.

بیز شارحان گلشن راز چون محمد لاهیجی و حلال‌الدین محمد دوانی متوفی ۹۰۸ هجری^۲، و نعمة الله بن محمود مشهور به شیخ بابا نخبجوانی متوفی ۹۰۲ هجری^۱، و شاه داعی شیرازی^۵ متوفی ۸۷۰ هجری در توجیه سؤالات امیر حسینی هروی و پامخته‌های محققانه محمود شبتری از آثار و آراء شیخ اکبر بهره برده‌اند.

ناگفته پیداست که تأثر از ابن عربی در میان شارحان مولوی و حافظ و شبتری کار بست بسیار فاستوار و بدور از صواب؛ زیرا همچنانکه میان جهان بینی حافظ و مولوی کمتر فرابتنی نمی‌توان جست، نیز یافته‌های مولوی و حافظ را به مدد آراء ابن عربی تعبیر و تفسیر کردن هیچگونه قریبی و توفیقی نخواهد داشت.

بهر حال عبارات مزبور چنین می‌نماید که نه تنها سایه آراء و اندیشه‌های شیخ اکبر بر عارفان و محققان فارسی زبان گسترده بوده، بل در نمودن و احیاء آثار ابن عربی، فارسی زبانان سهمی عمده داشته‌اند و دارند، ولیکن با کمال تأسف معاصران نه این نکته مهم کمتر پرداخته‌اند و در احیاء آثار فارسی پیشینیان که پیرامون تفسیر آراء و شرح آثار ابن عربی پرداخته شده کمتر کوشیده‌اند.

لذا تصحیحات و تحقیقاتی که تاکنون پیرامون آثار و آراء شیخ اکبر

(۲) رک: شرح بعضی از آیات گلشن راز، مجله تحقیق در مباحث قریش، تیرماه ۱۳۱۲،

ص ۱۳-۲۵.

(۱) نگارنده نسخه‌ای از شرح نخبجوانی از سده سیزدهم به خط تملیق نزدیکی از کتابدوستان هروی دیده و توثیق و تصحیح کرده‌ام. نسخه‌ای نیز ازین شرح در کتابخانه دانشمند محترم آقای شیخ الاسلامی در تهران موجود است هرک: گلچین معانی، گلشن راز و شروح مختلف آن، نسخه‌های خطی (۵۳: ۱) در صورتیکه به نسخه آقای شیخ الاسلامی دسترسی پیدا کنم به تصحیح و چاپ این شرح ارزیده اقدام خواهم کرد این‌شاء الله تعالی.

(۵) رجوع شود به سائیم گلشن، بیشتری صفحات، بیز رک: منابع الاصحاب صفحات

۹۱۸، ۹۷۱، ۱۰۷۱، ۱۲۷۱، ۱۳۸۸، ۵۷۶ و دیگر صفحات.

به فارسی شده^۶، و آن دسته از کارهایی که نگارنده در دست چاپ دارد
بقرار زیر است:

• شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: می دانیم که مقدمه قیصری
یکی از اقطاعات متون عرفانی شمار می رود مقدمه مزبور چه در میان
پیشینیان و چه در میان متأخران و معاصران همواره مورد توجه بوده و
تراجم و شروح عدیده و مختلفی بر آن مقدمه به فارسی پرداخته شده است
از آن جمله است ترجمه کمال الدین حسین حواری که مقدمه مذکور را
در آغاز جواهر الاسرار و نیز در آغاز شرح فصوص خود گنجانده است. نیز
ترجمه و شرحی از مقدمه قیصری به وسیله ملا محمد صالح معروف به فخر
العلماء کردستانی به فارسی شده است^۷، و همچنان استاد معاصر آقای
سید جلال الدین آشتیانی بر مقدمه مزبور شرحی مفصل و متقن نوشته اند و
بچاپ رسانیده اند.

• فصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص: از شروح خوب و ارزنده
فصوص الحکم به زبان فارسی است که بوسیله رکن الدین مسعود
شیرازی معروف به بابارکنا پرداخته شده. بابارکنا این شرح را بر اساس
شرح عبدالرزاق کاشانی و قیصری پرداخته و گاهگاهی به شرح تجلیدی
نیز نظر داشته است^۸.

(۶) می دانیم که به زبان عربی سوای چاپ و نشر اقطاعات آثار این عربی تحقیقات زیادی
بهر تألیف و یا تخریب شده است و از با ارزش ترین تحقیقات مزبور مؤلفه اسیر بلاقیوس است
تحت عنوان «البن عربی، حیاة و مذهب» که بوسیله دکتر عبدالرحمن بنوی به عربی ترجمه
شده است.

(۷) این ترجمه مستی است به نیبال الرمی، و به کوشش دانشمند ارجمند آقای محمود
فاضل به سال ۱۳۶۰ در مشهد چاپ شده است.

(۸) شرح سه فصل از بیست و هفت صی شرح مزبور با اهتمام آقای دکتر مظفری بچاپ
رسیده، امید است که بیست و چهار فصل دیگر این شرح را نیز زودتر بچاپ برسانند و رحمت
ارزنده خود را به ثمر برسانند.

• ترجمه الفصوص: امیر سید علی همدانی متوفی ۷۸۶ هجری نیز بر فصوص الحکم تأمل گونه‌ای داشت و ترجمه گونه‌ای از فصوص کرده است که نگارنده نسخ متعددی از این شرح تهیه دیده و در آئینه به چاپ و نشر آن خواهد پرداخت.

• شرح فصوص الحکم: کمال الدین حسین خوارزمی محقق و شاعر و شارح بهام و توانای سدهٔ نهم هجری بر فصوص الحکم را ترجمه و شرح کرده است. شرح خوارزمی بر فصوص الحکم ابن عربی را نمی‌توان شرحی مستقل نامید؛ زیرا این شرح ترجمهٔ محض شرح قیصری است به علاوه اشعاری از خود شارح و سنائی و عطار و مولوی و خواجہ ابوالقاسم.

• شرح فصوص ترکه: صابین اندین علی ترکه نه تنها شرح فصوص پرداخته، بل در آثار دیگرش همچون تمهید القواعد و رسائل کوتاه از آراء ابن عربی بسیار بهره برده است. نشر فارسی ترکه در غایت تکلیف است و تصنع، با آنهم بایسته است که جمیع آثار فارسی او نشر گردد و به بررسی گرفته شود.

• خواجہ محمد پارسا نیز بر فصوص الحکم شرحی موجز و هشده به زبان فارسی دارد که نسخی از آن در کتابخانه‌های داخله و خارجه موجود است و جای دارد که احیا گردد. برای نسخ آن رک: فهرست نسخه‌های فارسی ۱۲۴۱، فهرست موزه ملی پاکستان ۲۴۵.

• نعمة الله ولی نیز دو رساله در خصوص فصوص دارد یکی در شرح ابیات فصوص و دیگری در شرح فصوص که به اهتمام آقای دکتر نور بخش در مجموعهٔ رسائل او (۶۱/۲-۸۳) به چاپ رسیده است.

• خواجہ عیدالله احرار نیز پاره‌ای از اشعار محصل فصوص را به فارسی شرح کرده است که نسخی از آن در کتابخانه‌های ایران و پاکستان موجود است. رک: فهرست نسخه‌های فارسی ۱۳۰۱، فهرست گنج بخش ۷۴۷/۲، فهرست موزه ملی پاکستان ۲۴۶.

• نقد النصوص فی شرح نقشب النصوص: عبدالرحمن جامی محقق نامبردار قرن نهم هجری نیز بر نقشب النصوص و خود نصوص تأملاتی داشته و شرح مزبور را به فارسی آمیخته به عربی پرداخته است. شرح مزبور از تراوشات فکری جامی نیست بلکه جامع تعبیرات و آراء شارحان پیش از اوست. این شرح را دانشمند محترم آقای ویلیام چیتیک با متد بسیار عالمانه ای تصحیح و چاپ کرده اند.

• شرح نصوص: شرحی دیگر که به فارسی در سده یازدهم هجری پرداخته شده است، شرحیست بسیار جامع و ارزنده از قاضی محب الله بهاری متوفی ۱۱۱۹ هجری. شارح این شرح را به سال ۱۰۴۱ هجری پرداخته است و از جمیع شروح مهم عربی و فارسی بهره برده و نیز از اندیشه های عرفانی اسلامی — هندی متأثر بوده است. نگارنده این شرح را از روی دو نسخه آصفیه و مجلس تهران تصحیح کرده است و چاپ آن را بجهت تهیه عکس سومین نسخه آن که در کتابخانه موزه ملی کراچی — پاکستان^۹ موجود است معطل گذاشته.

سواى شروح مزبور از نصوص الحکم برخی از رساله های مختصر این عربی مانند حلیۃ الأندال نیز به فارسی ترجمه شده است که باید مورد توجه محققان فارسی زبان قرار بگیرد و در امر تصحیح و چاپ آن رساله های مترجم اقداماتی لازم بعمل آید^{۱۰}. نیز معاصران به قدرت به این عربی و آراء و آثار وی توجه داده اند و آثاری به فارسی پرداخته اند که اقوات آنها عبارتند از:

• تعلیقه بر نصوص الحکم: گفتارهایی است آموزشی از مرحوم محمد حسین فاضل قزوینی متوفی ۱۳۳۹ هجری که برای تفهیم پاره ای از آراء این

(۹) فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۴۴

(۱۰) ترجمه رساله ای از ابن عربی را (کدام رساله؟) آقای دکتر علی شیخ الاسلامی

تصحیح و در جشن نامه هائری کریں ۱۷۳ — ۱۷۹ بیچاپ رسانیده اند.

عربی در مجامع آموزشی بسیار سودمند است و مفید.

• ابن عربی و متصوفه: عنوان مزبور فصلی است از کتاب «سه حکیم مسلمان»^{۱۱} تألیف دانشمند محترم آقای دکتر سید حسین نصر که به اهتمام آقای احمد آرام به فارسی ترجمه شده است و متضمن احوال و اهم آثار و پاره‌ای از آراء شیخ اکبر می باشد.

• ایمان فرعون: این عنوان تعلیفه ایست از دانشمند ارجمند آقای دکتر شفیع کدکنی که بر متن مترجم «تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا»^{۱۲} اثر نیکلسون نوشته اند. همچنانکه می دانیم و در همین کتاب حاضر نیز مفصلاً بدان پرداخته شده است یکی از مسائلی که ابن عربی به بحث برداشته ایست که فرعون بر اثر شهادت به هدای بنی اسرائیل طاهر مطهر از دیا رفته است این نکته از اساسی ترین نکاتی است که دشمنان ابن عربی را به دشمنی و رد و طرد وی برانگیخته و عده‌ای چونان بقاصی و عبدالرحمن وکیل و آپچان تحریر یک کرده است تا او را بناروا «طاعوت اکبر» بخوانند.^{۱۳}

• دیگر از کتابهای بسیار ارزنده و مفیدی که درین اواخر درباره ابن عربی به زبان فارسی ساخته و پرداخته شده است کتابیست به نام «محبی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی» تألیف آقای دکتر محسن جهانگیری. این کتاب در زبان فارسی از تألیفات بسیار موفق و خوب است که متضمن احوال و آثار و آرا و مشایخ و اصحاب و معاصران و موافقان و مخالفان ابن عربی است.

• مکتب ابن عربی: عنوان مزبور بخشی است از کتاب «دنباله جستجو در تصوف ایران»^{۱۴} تألیف آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب، که به تأثیر قصوص بر تصوف ایران اختصاص داده شده و از نوشته های

(۱۱) صفحات ۹۹-۱۱۶.

(۱۳) رک: هه هی الصوفیة ۳۶.

(۱۲) صفحات ۲۰۱-۲۰۸.

(۱۴) صفحات ۱۱۹-۱۵۹.

خوب و مستند روزگار ماست.^{۱۵}

• • •

۲- آراء دشمن انگیزان عربی

همچنانکه در جای دیگر نیز نوشته‌ام^{۱۶} تصوف اسلامی از بدو پیدایش با مخالفت مشرکان روبرو شد. در آغاز مخالفت مزبور بسیار ناچیز و اندک بود؛ زیرا که صوفیه نیز آراء مارک و دقیق و تدی ابراز نکرده بودند؛ دیری نپایید که با ظهور با یزید بسطامی و حلاج و ابراز داشتن سخنان دقیقی، که بعدها به نام شطح نامیده شد، و پشیمنه پوشی رونق یافت و خانقاههای متعدد به خامهای دو پره و... در خراسان مورد توجه قرار گرفت حصان نیز بر مخالفتهای خود افزودند بطوریکه از سده پنجم محالهای خود را بر علیه تصوف به صورت کتاب و رساله مطرح کردند و صوفیه را بجهت برگزیدن صوف و خانقاه و دوری از علم و رزی و...^{۱۷} و تفصیل اولیا بر انبیا^{۱۸} سرورش کردند و سخنانی در حور خویش و نه سزاوار آنان بر قلم آوردند.

اما با ظهور ابن عربی و ابراز عقاید خاصش نه تنها این مخالفتها ادامه یافت، بلکه قسمت عمده‌ای از دشمنیها متوجه شیخ اکبر شد و صرفاً او بود که هدف سهام زبان قلم و قلم زبان دشمنان قرار گرفت. مخالفان ابن عربی بعضاً از مشایخ صوفیه بوده‌اند و عده‌ای نیز از جمله مشرکان و متفقان شمار می‌رفته‌اند.

(۱۵) سواى آنچه مرمى کردیم تأليف ها و ترجمه‌های دیگری میر به زبان فارسی درباره ابن عربی و عقاید او داریم که خط آنها را در «کتابشناسی عرفان و تصوف اسلامی» مرمى کرده‌ام.

(۱۶) مناقب الصوفیة ۸

(۱۷) رک: تلیس ابلیس ۱۶۹-۳۷۸، تاریخ التصوف الاسلامی ۷۰، تہذبة الامم

۱۲۲-۱۳۳، صید الخاطر ۲۵.

(۱۸) رک: المصباح فی التصوف ۳۶-۳۵.

آنان که خود از مشایخ صوفیه بوده‌اند و با این عربی مخالفت ورزیده‌اند یکی علاء الدوله سمنانی است و دیگری سید حیدر آملی.

علاء الدوله سمنانی به خاطر اینکه بن عربی به مطلقیت وجود اشارتی دارد بر وی تاحته است و طبعی نامه‌ای که عنوانی عبدالرزاق کاشانی در خصوص این مطلب نوشته است حملاتی تند^{۱۹} و به قول قاضی نورالله شوشتری^{۲۰} نه در خور علاء الدوله بر این عربی کرده است حالانکه وی از کتب مفاهیم شروط ثلاثه وجود — یعنی وجود بشرط شیء و وجود بشرط لاشیء و وجود لا بشرط شیء — بدور بوده و آنچه این عربی به عنوان وجود مطلق به اعتبار وجود لا بشرط شیء عنوان کرده، آن را به اعتبار وجود بشرط لاشیء برگرفته و به سرریش وی پرداخته است.^{۲۱}

و اما سید حیدر آملی که در بسیاری از موارد با یافته‌های این عربی همدستان بوده و به وی احترام می‌گذاشته و شارح آراء وی بوده و نیز پشتیبان عقاید او شمار می‌رفته، بخاطر اینکه شیخ اکبر در زمینه ولایت، عیسی علیه السلام را خاتم ولایت مطلقه برگرفته و حضرت مهدی (عج) را نیازمند وی دانسته، بر وی ایراد گرفته است و سخنان سنی گریانه او را با استوار و سست نموده و سرریشش کرده است.^{۲۲}

و اما آرائی که این عربی بر آنها بسیار تأکید دارد و خصمان متشرع را به تکفیر وی برانگیخته تا او را «طاعوت اکبر» خوانند و از هیچ‌گونه ناسزاگویی در حق وی کوتاهی نکنند بقرار زیر است:

(۱۹) رک: صفحات ۴۸۳.

(۲۰) رک: محالسی المؤمنین، ترجمه علاء الدوله، المروة لاهل الخلیفة و العلوة ص ۴۵ ح ۱.

(۲۱) رک: صحاح الامس ۵۵۴، طرائق الحقائق ۱، ۳۲۴، المروة ۲۶.

(۲۲) رک جامع الاسرار ۴۱۹ و ۴۱۷ بهید گفت که آثار شیخ اکبر چون بحریت که

هم در آنجا در و صدف است و هم حس و خفاشاک، گاهی در رشته‌های وی بلزکترین و دقیق‌ترین نکته‌هایی در زمینه طبقات طبقات می‌بینم و گاهی نیز متوکل عیسی را که سعاکیهایش ربه‌نگرد مؤرخان است در نوشته‌هایش به نام قطب می‌شناسیم.

* وحدت ادیان

اینکه عایت مقصود عباد از طریق عقیدتی شان یکیست و در نهایت به یک مقصود که همانا رب و اله مطلق است می‌رسند نکته ایست که در میان اکثر صوفیه بصورت‌هایی ریح و متداول بوده است^{۲۳}، اما ابن عربی در تبیین این نکته بسیار کوشیده، و طواهر دین را چون تمثال‌هایی برگرفته است که نایستی سوزانده شود. استه باید توجه داشت که این باز پس کشیدن حجب ظاهر و صوری دین به بردن ابن عربی به بدان معنی است که وی ترک تکلیف کرده باشد و یا طرد طواهر طاعات و اعمان حوارج را تحویز کرده باشد؛ زیرا آنچه‌انکه از کیفیت سیر و سلوک وی بر می‌آید، و میراث‌ار وی نمایندهٔ آسب و همچنان شارحان آراء و معتزلات یافهایش گفته‌اند: «اعتقاد وی در تکلیف آنست که سده هر چند که ولی کامل و عارف و ماهد و صاحب تحلی باشد هرگز به مرتبه‌ای نمی‌رسد که تکلیف از وی مرتفع شود والا فلا، و هر که غیر این اعتقاد کند کافر و ملحد و زندق است، و جمیع امور شرعیه بر همان حکم است که علماء طاهر رفقها و محدثین و معتمدین گفته‌اند، نه آنست که حکمی دیگر دارد و رای آن حکم و جمیع اولیا و عباد و خواص و عوام در احکام شرعیه متساوی الاقدام بد، نه آنست که احکام شرعیه نسبت به بعضی واجب باشد و نسبت به بعضی واجب نباشد»^{۲۴}.

باری ابن عربی به تنها در فتوحات، بلکه در بیشترین اشعار

(۲۳) مولوی معنوی گوید: شمس الحقائق ۲۵۷.

به شرقیم به هر سیم به علویم به معلیم	به رازگان طبعیمیم به از افلاک گردانم
به از هدم به از چیم به از طمار و مصیم	به از مدک هر فیمیم به از خاک حراسانم
بشانم بی شان باشد مکانم لا مکان باشد	به من باشد حال باشد که من خود حال جانم
دوئی را چون برون کردم، دویمانه بر یکی دیدم	یکی بسم یکی حویم یکی دانم یکی حوام

(۲۴) الحائب الغریبی ۷۳- الف هجرت مریوز ترجمهٔ مصروفانه ایست از سخنان ابن

عربی در فتوحات مکیه که شیخ مکی به فارسی برگردانیده است

عاشقانه‌اش پیوسته به وحدت دیدن توحه داده، و نموده است که آنچه از این مظهر مرمی‌آید «(دین حث)» است دسی که بسیاری از کدورتها و حجابهایی را که حذ فاصل آدیان شده مرفع می‌کند و فرو می‌کشد. به این اشعار وی توحه هرماید:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ممرعي ليعرلاي ودير لرهباي
و بست لاوثان و كعبة طائف والواح نوريات و مصحف قرآي
اديس بديس الحث اني توحيث ركائنه فالحث ديني و ايماني^{۲۵}

• ایمان فرعون

یکی از حجابانی‌ترین و دشمنی‌گیرترین مسابلی که این عربی عنوان کرده است ایمان فرعون است و اینکه چون او از پس دیدن بی‌اسرائیل و خشک شدن دریا و نجات آدن، به امید و طمع نجات به خدای تعالی ایمان آورد و گفت: «آمت به یو اسرائیل»^{۲۶} سابرین وی در هنگام قبض روح طاهر مظهر بوده و عذاب او در همین دنیا و منتهی به غرق اوست در دریا.

شیخ اکبر جمیع آیاتی را که در قرآن کریم در باب فرعون آمده با رأی و نظر خود تاویل کرده و در بعضی جاها در توكید ایمان او کوشیده است. مثلاً در تاویل آیه «أدخلوا آل فرعون أشد العذاب»^{۲۷} گفته است: دخول به بار مرجوع است نه آل فرعون، و مرد از آن آیت آنست که قوم فرعون تنها به آتش می‌روند و فرعون در نار نخواهد رفت^{۲۸}. لازم به یادآور است که قبل از این عربی بعضی از صوفیه مانند حلاج

(۲۵) ترجمان الاشواق ۳۹. هرگز به اشعار ابن فارص درین خصوص، و ردّ برین الدین

عراقی بر نظریه وحدت ادیان در صریح التصوف ۱۱۶ و ۲۴۱

(۲۶) یوس (۱۰). ۹۰.

(۲۷) المنوی (۴۰): ۴۶

(۲۸) العائب العربی ۳۰-۳۱.

به قنوت و خوانمردی فرعون فایز بوده‌اند، وی باید توحه داشت که سبحانه این عربی در خصوص ایمان فرعون به تنها هماهنگ و یکدست نیست بلکه گاهگاهی در کمال تناقض و تضاد و تقابل است. در خصوص الحکم بیشتر بر این نظر تأکید دارد که حدود روح فرعون را آنگاه قبض کرد که او ایمان آورده بود و به رحمت الهی امید بسته بود، مدبرین در هنگام غرق، فرعون از هرگونه پلیدی و کدورات دنیایی رسته بود.^{۲۹}

آقای ابوالعلاء عمیقی در شرحی که بر خصوص نوشته است در رمیه نظریه این عربی در خصوص ایمان فرعون، فقط به سبحانه شیخ اگر در خصوص توحه داشته و حتیج آراء این عربی را درین خصوص در نظر نگرفته^{۳۰}، و این نظر مباحثه‌ای این عربی را همانند محاند وی از حمه اعتقادات او بر انگاشته است حالانکه چنین نیست و همچنانکه متذکر آن شدیم سخنان این عربی در خصوص ایمان فرعون مختلف است بطوریکه گاه بر له آنست و گاه بر علیه آن.

- ① همچنانکه گفتیم در خصوص بیشتر به ایمان فرعون تأکید کرده است ولی در فتوحات مکیه گاه عاقبت امر او را به حق حواله می‌کند و گاه چنان می‌نماید که فرعون از اهل هلاک است چنانکه گفته است که^{۳۱}: «محرمین چهار طایفه‌اند و همه در ناراند و از نار بیرون نمی‌آیند و ایشان متکبران‌اند بر الله تعالی، مثل فرعون و مانند او از آن کسانی که دعوی ربوبیت از برای نفس خود کرده‌اند و نفی آن از خدا نموده‌اند. [ازین جهت] گفت: «ما علمت لکم من الیه غیری» و گفت: انا ربکم الأعسی ... و دوم مشرک‌اند و سوم معطل‌اند و چهارم مافق‌ند»

(۲۹) خصوص الحکم ۲۰۶: ۱.

(۳۰) ایضاً ۲۹۸: ۲ به بعد، میس کنید با دکتر شمیمی کدکی تصوف اسلامی

۲۰۵-۲۰۶

(۳۱) فتوحات، باب ثانی (۲ ستی)، العنایب العربی ۳۶-الف

نیز در کتاب القدس فی مناصحة النفس در همین مورد گفته است که: «اگر سرالوهِیت را استعمال کنی و ازین ادویه عبودیت استعمال مکنی، بیرون شدی تو با فرعون و سرود^{۳۲}».

باری همچنانکه دیدیم ابن عربی در فصوص به ایمان فرعون تصریح کرده و در فتوحات و آثار دیگرش او را از اهل هلاک و از متکبران دانسته، و در جای دیگر از فتوحات عاقبت امر او را به حق واگذار شده است — فامره الی اللہ — بنابرین نمی توان به صراحت عنوان کرد که این نظر ابن عربی از حسیه معتقدات مسلم او بوده باشد، و اما این تناقض در سخنان وی، که در خصوص ایمان فرعون دیده می شود به قول شیخ مکی^{۳۳} می نمایاند که مسأله ایمان فرعون به نزد ابن عربی از قبیل مباحثات است نه از قبیل اعتقادات؛ ولیکن عده ای چون برهان الدین نقاشی و علی بن محمد قاری هروی که صرفاً به خصوص نگریسته اند بر ابن عربی با شدت تاحته اند و پنداشته اند که مسأله مزبور از مسلمات عقیدتی اوست^{۳۴}.

• حُبُّ إِلَهِ مِنْ دُنَاكُمْ النِّسَاء

ابن عربی در هس محمدی (ص) نوشته است: «إِنَّمَا حُبُّ إِلَهِ النِّسَاءِ فَحُبُّ إِلَهِنَّ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ حَسْبِ الْكُلِّ إِلَى حَزْنِهِ، فَأَيُّانَ ذَلِكَ عَنِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ فِي قُوَّةِ هَذِهِ الشَّأَةِ الْإِنْسَانِيَةِ الْمُتَنَصِّرَةِ» «وَنَمَحَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي^{۳۵}».

(۳۲) به نقل الجانب الغربي ۳۱-الف.

(۳۳) الجانب الغربي ۳۶-ب.

(۳۴) رگ: مصرع التصوف ۱۳۵ و ۱۴۰ باید گفت که قاری هروی رساله اش را در ردّ رساله «ایمان فرعون» حلال النبی دواتی پرداخته به نام «فرعون من مدعی ایمان فرعون» که صحیح رساله ایمان فرعون دواتی بی چاپ رسیده است.

(۳۵) فصوص المحکم ۱: ۲۱۵. تفسیر قول رسول اکرم (ص) که مبتنی است بر دوستداری نساء از نظر ابن عربی چنین است که چون مرثه جروی است از کلّ رَحْل و به اعتباری مرغ

این دقیقه را شیخ اکبر بر مبنای حدیث معروفی گفته است که در کتب حدیث مانند مسند احمد و بسائی و مستدرک حاکم و سنن بیهقی به روایت انس بن مالک آمده است به این صورت: «حَبِيبُ اللَّهِ مِنْ دُنْيَاكُمْ النَّسَاءُ وَالطَّبِيبُ وَحُمِلَتْ قُرَّةُ عَيْبِ فِي الصَّلَاةِ»^{۳۶}. بیشترین صوفیه به آن استناد کرده‌اند و در تأویل و تفسیر آن سخنانی دارند^{۳۷}؛ برهان‌الدین نقاعی که از خصمان زبده ابن عربی به شمار می‌رود این حدیث را جعلی بر می‌گیرد و توجیه و توكید بن عربی را از جمله افتراهای وی می‌شمارد که به رسول اکرم زده است^{۳۸}.

باری آراء و معاشاتی از این مسح سبب شده است که در سده نهم و دهم کسانی چون نقاعی در دو رساله «مصرع التصوف» و «تحذیر العباد من اهل العباد»، و قاری هروی در «قرء الیوم من مدعی ایمان هرعون» بر وی بتازند و او را به بدعت و عدا با اسلام متهم کنند. در کنار این خصمان سواى شارحان و مفسران آراء ابن عربی، موافقان و متأقلانی نیز پیدا شدند که بر اثر تدقیق و تحقیق در کلام شیخ به پاسخ اعتراضات آنان بپاخواستند و رسایلی در دفاع از ابن عربی و آراء وی به فارسی و تازی پرداختند که یکی از آنها همین رساله الجانب العربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی است.



۳- شیخ عتقی مؤلف الجانب العربی

مؤلف رساله مربوط آنچنانکه خود او در دیباچه همین کتاب

است نسبت به اصل بعضی حرف و چوید هر کلی را به جروش حبیب است و هر اصل را به جروش میل است لاجرم رسول اظهار حبیب و میل کرد به جروش یمن بسوی سواد. (رک شرح قیصری، میر شرح حواله می ۳۲۵-۵).

(۳۶) جامع الصغیر ۵۶۷:۱ معشی جامع الصغیر آن حدیث حسن شمرده است.

(۳۷) از جمله رک: تمهیدات عرب القصة ۱۰۷ و ۱۳۹.

(۳۸) مصرع التصوف ۱۴۱.

می نویسد، معروف بوده است به شیخ مکی، و به قول حاج خلیفه اسم و کسیت او ابوالفتح محمد بن مطهرالدین محمد بن حمید الدین عبداللّه است.^{۳۹} متوفی به سال ۹۲۶ هجری. دانشمند محترم آقای سید عارف نوشاهی شهرت «صدیقی» را نیز ضمیمه اسم وی کرده اند.^{۴۰} که ظاهراً مأخذ ایشان باید نسخه موزه ملی کراچی بوده باشد. وی در زمان سلیم اول اس با یرید دوم (۹۱۸ — ۹۲۸ هـ. ق) می ریسته و از ملازمان همو بوده است. سلطان سلیمشاه از سلاطین بسیار جسور و سفاک عثمانی به شمار می رود که مؤرخان ترک او را پاورور (= بریده قاطع) لقب داده اند. وی بر شاه اسماعیل صفوی حمله کرد و کردستان و دیاربکر را به ممالک عثمانی ملحق ساخت، و با همه سنگدلی از علم و ادب بی بهره نبود و خود به فارسی شعر می سرود.^{۴۱} و در ترغیب و تشویق اهل قلم ساعی بود بطوریکه در دستگاه او کار ادبا و شعرا و محققان رونقی داشت، و یکی از آنان همین شیخ مکی بود. از احوال و آثار مکی اطلاع دقیقی نداریم آنچه در فهرست قدیم و جدید آمده است همانست که در سطور بالا مذکور شد مصاف بر آنها از لاملای همین مؤلفه اش مر می آید که وی به نورالدین عبدالرحمن حامی ارادت می ورزیده است بطوریکه او را از مشایخ و پیران خود بر می شمارد چندانکه در یکجا از او به عنوان «شیخنا» یاد می کند [۹ — پ] و در جای دیگر به صورت «شیخ این حقیر مولانا نورالدین عبدالرحمن الحامی» نام می برد. [۱۹ — پ] در اینکه آیا مکی به تن خویش به خدمت جامی در هرات رسیده باشد و زیر نظر او سیر و

(۳۹) کشف الظنون، ستون ۱۲۶۴، اصباح المکون ۳۵۹:۱. در فهرست کتابهای خطی

کتابخانه ملک ۱۷۸:۲ سال فوت او را ۹۲۲ هجری نوشته اند

(۴۰) فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۱۲

(۴۱) رک: حبيب السید ۵: ۵۴۳، روضة الصفاء ۴۳۹:۹، طبقات سلاطین اسلام ۱۶۱،

لغت نامه، ذیل سلیم.

سلوکی داشته بوده شک دارم، ولیکن ارتباطی که جامی با سلاطین دیار روم برقرار کرده بود و رونقی که آثار جامی در آن دیار داشته، باب این احتمال را می‌گشاید که شیخ مکی از طریق تتبع و بررسی و بهره‌وری تحقیقات جامی به وی ارادت پیدا کرده بوده و او را به عنوان شیخ و مرشد خود بر شمرده باشد.

بابی شیخ مکی که از ملازمان سلطان سلیم اول بوده، روزی در خدمت همواز اعتراضاتی که علمای رسمی بر این عربی داشته اند نالیده و خواسته است تا در زمان آن سلطان «اوساخ اعتراضات محبوبان از درکات ولایت پناه ابن عربی رفته شود.» سلطان سلیم مزبور نیز این مهم را بر عهده خودش می‌گذارد و او به تألیف این رساله می‌پردازد.



۴- ارزش و اعتبار الجانب الغربي

بدون تردید این رساله با اختصار و ایجازی که دارد یکی از مهمترین و جامع ترین آثار است که به زبان فارسی در دفاع از ابن عربی، و تشریح برخی از آراء و عقاید او ساخته و پرداخته شده است. مؤلف آنچنانکه می‌نویسد «سی و هفت سال خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انعام شیخ اکبر و کبریت احمر و خاتم اصغر و نور ازهر» را کرده است.^{۱۲} اگر مکی تتبع و بررسی آثار ابن عربی را بعد از سن بیست و یا سی سالگی آغاز کرده باشد مسلماً تا هنگام تألیف الجانب الغربي عمده آثار عرفانی شیخ اکبر را به بررسی گرفته است و این گفته نگارنده از پس مطالعه الجانب الغربي بر خواننده ارجمند کاملاً مبین می‌شود.

به هر حال سی و هفت سال تتبع در آثار ابن عربی و بررسی کردن شروح فصوص و آثار امام محمد غزالی و امام فخر رازی و تأمل بر آراء و عقاید ابوالحسن اشعری و تدقیق و تحقیق در اعتراضات و سخنان خصمان

ابن عربی به شیخ مکی ذهنی آماده و تصوّرانی منطقی با بیانی روشن ارزانی داشته است تا بتواند در رساله‌ای با این احتصار و ایجاز دقیق‌ترین مطالب عرفانی و فلسفی را با عباراتی بسیار روان و شیوا به نگارش آورد.

ماخذ و منابعی که مکی در پرداختن الجانب العربی به آنها توجه داشته و خود اسم می‌برد عبارتند از:

- ۱- فصوص الحکم از ابن عربی.
- ۲- فتوحات مکیه از همو.
- ۳- رساله المعرفة از همو.
- ۴- کتاب القدس از همو.
- ۵- تأسیس التقدیس از امام فخرالدین رازی.
- ۶- إجماع العوام عن علم الکلام از امام محمد غزالی.
- ۷- شرح عقاید تفتازانی.
- ۸- شرح تحریر از میرسید شریف جرجانی.
- ۹- منابع مربوط به آراء و عقاید ابوالحسن اشعری.
- ۱۰- آثار ابن تیمیه حنبلی؛ ظاهراً مجموعه رسائل او.
- ۱۱- شرح فصوص الحکم از قیصری.
- ۱۲- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص از حامی.
- ۱۳- اشعار جلال الدین محمد مولوی و شیرین مغربی^{۴۲}.

علاوه بر مصادر مربوط مکی نیز در تفسیر آراء ابن عربی صاحب نظر بوده و در مواردی چند به ردّ نظرات شارحان فصوص پرداخته و با استناد به آثار ابن عربی و آراء متفکران عرفان و فلسفه اسلامی و مددگیری از روحانیت ابن عربی و دیده‌وری خود به توجیه مطالب مورد بحث

(۴۳) برای شناخت برخی از آثار مزبور و کیفیت استناد مکی به آنها به تعلیقات همی رساله رجوع کنید.

پرداخته، و در همچون مواردی نوشته است که: «... و این جواب از روحانیت شیخ به این حقیر واصل شده، نه از شارحان فصوص»^{۴۴}.

نیز در آنجا که مکی سخنان بن عربی را به فارسی برگردانیده و به عنوان شاهد آورده است با وجود دشواری مسلمی که در زمینه ترجمه آثار ابن عربی به فارسی مطرح است بسیار موفق بوده و توانسته است با حفظ روح مطلب و رموز اصطلاحی و وزنگانی زبان ابن عربی ترجمه اش را برگزار کند. بطور نمونه یکی دو مورد از عبارات مترجم مکی را با اصل عبارات شیخ اکبر در فتوحات دیلاً مقایسه می کنیم.

ترجمه مکی

فتوحات مکیه

- ۱- روزی در من صبی نزد قاضی قرطبه ابوالولید بن رشد رفت و او را اکابر حکما و اعظام علما بود و مصنفات او بی شمار است، قاضی ابوالولید چون شیخ را دید از روی محبت و تعظیم درحاست و شیخ را معافه کرد، آنگاه گفت که: نعم! شیخ گفت که نعم! قاضی شاد و خرم شد چون شیخ فرح او را دید گفت که: لا. پس قاضی متبسم شد آنگاه به شیخ گفت که چون دیدی امر را در کشف و تبصیر الهی، آیا او آن چنانست که بهر و استدلال به م روی نموده یا نه.
- ۱- دخیلت یوماً، بقرطبة علی قاضیها ابی الولید ابن رشد وکان یرعب فی لقائی له سمع وبلغه ما فتح الله به علی فی حلونی، وکان یظهر التمتع بما سمع. فبعثنی والدی الیه فی حاجة فصدأ منه حتی یجتمع بی، فانه کان من أصدقائه و أب صبی من بقل وحبی ولا طر شاری. فبما دخلت علیه قام من مکانه الی محبة و إعظاماً، فعانقنی و قال لی: نعم! فقلت له: نعم! فزاد فرحه بی لعمری عنه. ثم انی استشعرت بما أفرحه من ذلک فقلت له: لا، فانقبض و تغیر لونه

شیخ فرمود که: نعم لا. و بین نعم
و لا تطیر الأرواح من موادها
والأعناق من احسادها

و شک فیما عنده و قال: فانقبض
و تنصر لونه و شک فیما عنده و
قال: کیف و حدنهم الأمر فی
الكشف والميض الإلهی؟ هل
هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له:
نعم لا، و بین نعم و لا تطیر
الأرواح من موادها، و الأعناق
من احسادها.

۲- فاصبر لونه و أحده الإنفک،
و قعد يحوقل، و عرف ما أشرت به
إليه و هو عين هذه المسئلة التي
ذكرها هذا القطب الإمام، أعني
مذاوى الكلام. و طلب من أبی
بعد ذلك الاجتماع بتالیرص ما
صنعه سلینا هل هو یوافق
أو یخالف، فإنه کان من أرباب
الفکر و النظر العقلی. فشکر الله
تعالی الذی کان فی زمان رأی
فيه من دخل حوته جاهلاً و خرج
مثل هذا الخروج من غیر درس و
لا بحث و لا مطالعه و لا قراءة. و
قال: هذه حالة أثبتناها و ما
رأيناها أرباباً. فالحمد لله الذی
أنافى زمان فيه واحد من أربابها
لفاتحين معالیق أبوابها.

۲- پس رنگ قاضی زرد شد و
او را مرض انفک عارض شد و
معنی و اشارت شیخ را دانست و
شکر خدا کرد که در زمان خود
کسی دید که در خانه او درآمد و
او جاهل بود و نه معرّف دیدن او
عالم شد بی درسی و
بی مطالعه ای و بی قرائتی و
بی مباحثه ای، و گفتم که این
حالتی است که ما در کتب او را
اثبات کرده بودیم فاما از کسانی
که صاحب این حالت بودند
ندیده بودیم. فالحمد لله الذی أنا
فی زمان فيه واحد من أربابها
الفتاحین معالیق أبوابها.

[الحانب الغربی ۶۹- الف]

۵- توصیف نسخه‌ها و شیوه کار تصحیح

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد از رساله مورد بحث ده نسخه کامل و ناقص وجود دارد^{۱۵} که من بنده رسته نسخه قدیم و کامل آن در تصحیح این رساله استفاده برده‌ام بقرار زیر:

۱- نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۴۸۶۸ = دا

نسخه است کامل به خط نستعلیق همد سطر، دارای ۷۶ برگ که بوسیله حاجی فرید ابراهیم در رجب ۹۳۴ از روی نسخه مکتوب ابوالفتح فرید طهر مؤرخ ۹۲۴ کتبت شده، و قدیمترین و کاملترین نسخه است که تاکنون از این رساله شناسانده شده است.

۲- نسخه موزه بریتانیا = بر

نسخه است به خط نستعلیق از سال ۹۷۸ هجری که به شماره ۷۷۲۱ در کتبخانه موزه مر بور نگهداری می‌شود و پنجمین رساله مجموعه‌ای را می‌سازد. این نسخه با آنکه تاریخ دارد و دومین نسخه تاریخ دار از رساله مر بور محسوب می‌شود، ولیکن نسخه است معلوط، و نیز در مواردی افتادگیهای چشمگیری دارد.

۳- نسخه کتابخانه ملی ملک به شماره ۲۸۲۱ = مل

این نسخه نیز به خط نستعلیق است و دارای ۷۱ برگ چهارده سطر، هر چند که نسخه مر بور تاریخ کتابت ندارد و یک صفحه از آغاز افتادگی دارد ولیکن از نظر صحت مطالب و دارا بودن کمال با نسخه کتابخانه مرکزی پهلومی زند.

(۱۵) عبارتند از نسخه‌های کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه تهران، ملک، دارالکتب قاهره،

موزه بریتانیا، موزه ملی پاریس و موزه ملی کرچی، رک. فهرست نسخه‌های فارسی ۲ (۱۹۰۲)

۱۱۱۱، فهرست ملک ۱۷۸۲، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۱۷ بسیار

کوشیدم تا به مدد دوست دانشمند آقای سید عارف پورهای عکس نسخه موزه پاکستان را تهیه

کنم ولیکن به دلایلی که جای گزافه ندارد چون بر سر هر گنجی ماری است، کوشش آقای

پورهای و تقاضاهای بنده به نتیجه نرسید.

رسم الخط هر سه نسخه از ویژگی خاصی برخوردار نیست جز آنکه در هر سه نسخه فعل «نیستند» به صورت «نیست اند» کتابت شده است. نگارنده نسخه کتابخانه مرکزی را به دلیل اقدم بودن و اکمل بودن آن اساس کار قرار داد و از نسخه های کتابخانه های ملی ملک و موزه بریتانیا به عنوان نسخه دوم و سوم بهره برد. ارقامی که بین [] در داخل متن ثبت شده است نماینده روی و پشت اوراق نسخه کتابخانه مرکزی است. در پایان از خواهر ارجمندم نجام نحیبه مایل هروی تشکر می کنم که بر اثر تقاضای بنده فیلمی از نسخه کتابخانه موزه بریتانیا را تهیه دیدند و برایم فرستادند، و از همکار ارجمندم آقای مفید متشکرم که با علاقه و صمیمیت تمام به چاپ این رساله اقدام کردند. و الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله اجمعین.

نحیبه مایل هروی

۷-۶-۱۳۶۳

خورشیدی

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

الجانب الغربي
(متن)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
رَبَّنَا نوريًا وَاغْفِرْ لَنَا وَصَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

- سپاس بی قیاس توحید اساس بی التباس محمدی انفاس،
 و ثنای وحدت بنای تفرید بنای تجرید بنای بی فنا
 ۱۰ سزاوار پروردگار کاینات و کردگار ممکنات و آفریدگار
 موجودات است؛ خداوندی که اولیای خود را به آثار رسوم و
 عادات از امین اغیار مستور گردانید که: «أولیائی تحت قبابی
 لا یعرفهم غیری.» و اسرار ارواح ایشان به حضرت معاینه
 رسانید کما قیل لعلی رضی الله عنه: هل رأیت ربک؟ فقال: ۱۵
 لا اعید رباً لم اره. و از معاینه آن حضرت بیچون کلماتی که
 از دایره علم رسمی بیرون است و از احاطه عقل فکری افزون،
 از ایشان ظاهر شد کما قال الحسین بن منصور: «آنا الحق.»
 و ابوالقاسم الجنید: «ما فی الجبّتی الا الله.» و ابو یزید:
 «سبحانی ما اعظم شأنی.» و ابو عبد الله محمد ابن العربی:
 «سبحان من أظهر الأشياء وهو عینها.» و به واسطه آن کلمات
 سبحانی و اشارات ربّانیه هدف سهام طعن لثام گشتند و

اصحاب ملامت که صدیقیت است شدند.

وصلات صلوات و قوافل تحیات به روح مدار فلک
ممکنات و مرکز دایره موحودات، حاتم الانبیاء و الرسل
الهادی الی اقوم السبل و آله الکرام و اصحابه العظام و اصل باد
الی ابد الآباد. ۵

اما بعد؛ چنین گوید فقیر خاکی المعروف بالشیخ المکی
حرمه الله من العرفان الشکی و المقال الافکی و الحال
الشرکی که چون به تقبیل ترابِ اُعتاب^۱ امارت ایاب جلالت
مآب خلافت پناه ظلّ الاله لازالت اعتاب ابواب مدته السنیة
ملثمًا للشفاه، أعنی به امام زمان [۱ الف] و صاحب قران و ۱۰
حامی حریم قرآن، زبده دوران و نادره زمان، سلطان عالم
ارکان و خلاصه نوع انسان، حاکم المحرمین الشرفین طیبته و أم
القری و المقامین العظمین المجدد الاقصی و تربة من سنّ
القری، مالک البرّین و البحرین و سالک فجاج الخافقین،
کاسر الأكاسره و قاتل الفراعنه، قیصر القیاصره و مجدّد المائة ۱۵
العاشره، السلطان ابن سلطان ابن سلطان سلیم شاه^۲ بن بایزید
خان بن محمدخان حرمه الله من حوادث الزمان فی حصنه
الحصین و حفظه من مکاید الشیطان فی حرزه الامین و جمع له
بین خیری الدنیا^۳ و الآخرة و جعل أولیته بالتصر ناشرة مادامت
الأفلاک دائرة و الکواکب سائرة سرفراز و بی نیاز گشتم؛ ۲۰
روزی تحت رکاب رفعت او ذره وار می رفتم و شتمه ای از
معارف خاتم ولایت محمّدی، محی الذین محمد بن علی

العربی رضی اللہ عنہ می گفتیم و اوساخ اعتراضات محجوبان را از درکات ولایت پناه او می رُفتم امر مطاع و فرمان واجب الاتباع آن سرور دین و امام مسبین و امیرالمؤمنین^۴ صادر شد که این حقیر جواب اعتراضات ناصواب ارباب حجاب را بطریق که مطابق عقل و موافق نقل باشد تحریر کند^۵، فقلت

السمع والطاعة و ان كنت قليل البضاعة و عديم الاستطاعة، و شروع در تحریر این کتاب کردم^۶ و نام او «الجانب الغربی فی حل مشكلات الشیخ محی الدین ابن العربی^۷» نهادم واللہ الموفق والمعين، و او را بر دو باب و خاتمه مشتمل ساختم:

۱۰ باب اول: در ذکر اشکالاتی و اعتراضاتی که علمای قشری و مشایخ قری بر شیخ کرده اند^۸ [ب ۱] و به سبب آن او را از گمراهان شمرده اند^۹.

باب دوم: در اجوبة آن اعتراضات^{۱۰} به لسان عقل و شرع، خاتمه: در ذکر بعضی از مناقب شیخ^{۱۱} و ذکر بعضی از مشایخ او و سلسله او.

سازمان تحقیقات و توسعه مدیریت و علوم انسانی

باب اول

در ذکر اشکالات، و آن بر دو نوع است^۱:

نوع اول: آنست که مبنای او بر وحدت وجود است که آن را توحید ذاتی گویند. و این نوع اگر چه کثیر است مآلاً چون منشأ او یکی است^۲ جواب او حریک جواب باشد پس اولی آنست که آن اعتراضات را در فصلی جمع کنیم.

نوع دوم: آنست که مبنای او بر امور مختلفه واقع است و مناسب آنست که آن اعتراضات را در فصلی دیگر مجتمع سازیم.

فصل اول^{۱۴}

در ذکر اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق ندارد

اعتراض اول: شیخ رضی الله عنه در فصل آدمی^{۱۵} فرموده که: انسان به منزله انسان العین است مَرَحِق راء، پس کانه مردمک عین حق است^{۱۶}. علمای رسمی طعن کلی کرده اند به این سخن، و منشأ آن عدم فهم است.

اعتراض دوم: شیخ رضی الله عنه در آن فصل گفته که: انسان حادث ازلی است. و عبارت او آنست که: فهو الحادث الأزلّی و النشء الدائم الأبدی. و ازین قدم عالم لازم می آید^{۱۷} و شیخ داود قیصری قلنس الله سره در شرح فصوص این عبارت را بر قیتم ارواح حمل کرده است^{۱۸}.

اعتراض سوم: شیخ رضی الله عنه در آن فصل فرموده که حق را به هیچ وصف نکردیم^{۱۹} إِلَّا که ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود^{۲۰} [۲ الف] از برای ما به ما فرمود. پس هر گاهی که او را مشاهده کنیم خود را مشاهده کرده باشیم، و هر گاهی که او مشاهده ما کند خود را مشاهده کرده باشد^{۲۱}.

اعتراض چهارم: شیخ رضی الله عنه در فصل شیت بیان بعضی از علوم کرده بعد از آن گفته که: و نیست این علم إِلَّا از برای^{۲۲}

خاتم رسل و خاتم اولیا، و نمی بیند هیچ کس این علم را از انبیا و رسل، إِلَّا از مشکات رسول خاتم صلی الله علیه، و نمی بیند هیچ کس این علم را از اولیا إِلَّا از مشکات ولی خاتم حتی آنکه رسل نمی بینند^{۲۳} این علم را هرگاه می بینند^{۲۴} می بینند^{۲۵} پس رسل از حیثیت ولایت خود نمی بینند^{۲۶} آنچه ذکر کردیم إِلَّا از مشکات خاتم اولیا^{۲۷}، پس خاتم رسل از حیثیت ولایت خود، نسبت او به خاتم ولایت نسبت انبیا است و رسل به او.

- و هم در آن فص فرموده که چون پیغامبر - صلعم - نبوت را به دیواری از خشت خام تشبیه کرد^{۲۸}، و آن دیوار تمام شد مگر^{۲۹} جای یک خشت، و پیغامبر - صلعم - آن یک خشت بود پس دیوار نبوت به او کامل شد خاتم اولیا را ناچار است از دیدن آن دیوار، فاما^{۳۰} از وی دو خشت کم می بیند^{۳۱}، و آن خشتها از زر و از نقره است و آن دو خشت یکی زر است و یکی نقره است و خاتم اولیا خود را در موضع آن دو خشت منطبق می بیند پس دیوار به او تمام شود. و سبب دیدن او آن دو خشت را آنست که^{۳۲} او تابع شرع خاتم رسل است در ظاهر، و او است موضع خشت نقره. و چون خاتم اولیا شرع خاتم رسل را از حق بطریق الهام [۲ ب] می گیرد چنانچه جبرئیل می گرفت، هر آینه آن موضع خشت زر باشد در باطن.

و هم در آن فص فرموده که: آنچنان که^{۳۳} خاتم انبیا نبی بود و آدم میان ماء و طین بود، خاتم اولیا نیز ولی بود و آدم میان

ماء و طین بود.

و در فتوحات در چند موضع تصریح کرده که من خاتم اولیا ام. و هم در فتوحات فرموده^{۳۲} که در واقعه کعبه مشرفه را دیدم که از خشتهای زر و نقره بنا کرده شده و دو خشت ناقص بود: یکی از زر و یکی از نقره؛ و خود را در موضع آن دو خشت منطبع دیدم^{۳۳} آنگاه دیواره من تمام شد.

و علمای قشری بر شیخ بکار کتی کرده اند و گفته اند که: رسل و خاتم رسل چگونه از مشکات خاتم اولیا نور گیرند^{۳۴} و به او محتاج شوند، و چگونه شیخ خاتم اولیا شد حالانکه بعد او اولیای بی شمار آمدند، و چگونه رسالت، خشت نقره باشد و ولایت، خشت زر، و چگونه خاتم اولیا ولی بود و آدم میان آب و گل بود!^{۳۵}

اعتراض پنجم: شیخ رصبی الله عنه در فص اسحاقی فرموده که: ابراهیم به ولد خود گفت که: من در خواب دیدم که ترا ذبح می کنم و حالانکه خواب حضرت خیال است پس ابراهیم تعبیر آن نکرد و حالانکه آن کشی بود که به صورت پسر ابراهیم ظاهر شد در خواب. پس ابراهیم تصدیق رؤیا کرد پس پروردگار پسر ابراهیم را از وهم ابراهیم فدا کرد و ذبح عظیم که آن ذبح عظیم تعبیر رؤیای ابراهیم بود عندالله، و حالانکه ابراهیم شعور نداشت. علمای قشری طعن کلی کرده اند و گفته اند که: چگونه نسبت وهم به ابراهیم علیه السلام توان کرد با وجود آنکه^{۳۶} محمد صلعم — گفت که:

«نحن احق بالشک من ابراهیم». [۳ الف]

اعتراض ششم: آنست که شیخ رضی الله عنه در فص
اسماعیلی و در فص ایوبی و در فتوحات مکیه گفته که: کفار
اگر چه از دوزخ بیرون می آیند و در وی الی ابدالآباد
مخلّداند، اما بعد از سالهای بسیار و قرنهای بی شمار ایشان را
به آتش عادی و الفتی می شود چنانچه آن عذاب نزد ایشان
عذاب^{۲۶} می شود یعنی شیرین می شود و به او ملتذ می شوند
آنچنانکه بهشتیان به نعیم حمت ملتذ می شوند.

اعتراض هفتم: آنست که شیخ رضی الله عنه در فص موسوی و
در فتوحات مکیه فرموده که: فرعون به ایمان رفته و طاهر مطهر
مقبوض شده، و سؤال او به لفظ «ما» از حقیقت حق صحیح
است و هو قوله تعالی: «و ما رب العالمین»، علمای رسمی
درین کلام طعن کلی کرده اند و انواع قدح نموده اند، و
حالاتکه شیخ درین مقام به لسان شرع و عقل سخن گفته
آنچنانکه در جواب ذکر خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

اعتراض هشتم: شیخ درین فص فرموده که ملائکه عالین از
انسان اشرف اند؛ زیرا که فرمود: *فهر افضل نوع من کلّ ما
خلق من العناصر من غیر مباشرة بدین، فالإنسان فی الرتبة
فوق الملائكة الأرضية و السماوية، و الملائكة العالون خیر من
هذا النوع الانسانی بالحق الالهی. یعنی پس انسان در مرتبه
فوق ملائکه زمین و آسمان است و ملائکه عالون ازین نوع
انسانی بهتراند به دلیل نص الاهی که فرموده: «أستکبرت أم*

کننت من العالین». یعنی: استکبار کردی از سجود، یا از
ملایکه عالین بودی که به سجود مأمور نشدند. [۳ پ]

فصل دوم

در اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق
دارد سوله تعلقاً قریباً او بعیداً

اعتراضی اول: آنست که در فتوحات فرموده که: سبحانه من
أظهر الأشياء وهو عينها. یعنی پا کا آن کسی که چیزها را پدید
کرد و او خود عین آن چیزهاست.

اعتراضی دوم: آنست که در فص نوحی^{۳۷} فرموده که تنزیه نزد
اهل حقایق در جناب الهی عین تجرید است و تقیید. پس
منزه یا جاهل، یا بی ادب است^{۳۸}.

بعد از آن فرمود که: حق را در خلق ظهوری است^{۳۹} پس
اوست ظاهر در هر مفهومی، و اوست باطن از هر فهمی، الا از
فهم کسی که گفت که عالم صورت حق است و هویت او، و
او اسم ظاهر.

بعد از آن به چند سطری فرمود که: و همچنین کسی که
تشبیه کرد و تنزیه نکرد حق را مقید و محدود ساخت و او را
نشناخت و کسی که جمع کرد در معرفت خود میان تنزیه و
تشبیه، و وصف حق به هر دو صفت کرد پس به درستی و
راستی که او حق را شناخته است. و در فص ادریسی فرمود
که: إِنَّ الْحَقَّ الْمَنْزَهَ هُوَ الْخَلْقُ الْمَشْبَه. و در فص اسماعیلی

فرموده:

شعر

ولا تنظر الى الحق وتعمريه عن الخلق

ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق

۵ یعنی: مبین به حق چنانچه او را از خلق برهنه، و مبین به خلق چنانچه او را به حق نپوشانی بلکه حق را کسوت خلق سازد و خلق را کسوت حق دان. آنگاه گفت:

ونزهه وشبهه^{۴۰} وقم فی مقعد الصديق

۱۰ یعنی: حق را تشبیه کن و تنزیه کن و در مقعد صدیق قایم شو. بر این سخن علمای رسمی طعن کثی کرده اند و منشأ آن عدم فهم است.

اعتراض سوم: در فص ادریسی [۱ الف] فرموده که: ابوسعید خزاز - که وجهی از وجوه ولسانی از السنة حق است - گفت که: خدا دانسته نمی شود الا به این که میان اضداد جمع کرده است. بعد از آن فرموده که: اوست یعنی حق که نام کرده شده به ابی سعید خزاز و غیر آن از نامهای محدثات.

۲۰ اعتراض چهارم: در فص نوحی فرموده که: اگر نوح جمع می کردی میان تشبیه و تنزیه، و به هر دو دعوت می کردی، اجابت او می کردند و قبول دعوت او می نمودندی سرا و چهاراً^{۴۱}. یعنی پس نوح قوم خود را آشکارا دعوت کرد به سوی تشبیه، ثم دعاهم اسراراً. یعنی پس آنگاه دعوت ایشان به ستر

و پنهانی کرد به سوی تنزیه. ثُمَّ قَالَ لَهُمْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ
 كَانَ غَفَّارًا. یعنی به قوم خود گفت که استغفار پروردگار خود
 کنید که غفار است. و قَالَ: أَنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا. یعنی
 دعوت قوم خود کردم شب به سوی تنزیه، و روز به سوی
 تشبیه. فَلَمْ يَزِدْهُمْ دَعَائِي إِلَّا فَرَارًا. یعنی: دعوت من ایشان را
 ۵ زیاده نکرد^{۴۲} إِلَّا أَكْرَبُ يَخْتَن. و ذکر عن قومه أَنَّهُمْ تَصَامَمُوا عَنْ
 دَعْوَتِهِ وَ لَعَلَّهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجَابَةِ دَعْوَتِهِ. یعنی نوح
 ذکر کرد از قوم خود که ایشان خود را کَر ساختند از جهت علم
 ایشان به آنکه بر ایشان واجب است اجابت دعوت او. فَعَلِمَ
 ۱۰ الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ نُوْحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَقِّ قَوْمِهِ مِنَ
 الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ بِلِسَانِ الدَّمِّ. یعنی: پس دانستند علماء بِاللَّهِ آنچه
 اشاره کرد به او نوح در حق قوم خود از ثنا و ستایش بر ایشان به
 زبان مذمت و بدگویی.

بعد از آن حضرت شیخ رضی الله عنه سخنی چند فرمودند که
 حاصل او اینست که اگر نوح در دعوت قوم خود جمع
 ۱۵ می کرد^{۴۳} [۴ پ] میان تشبیه و تنزیه، چنانچه محمد
 صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ كَرَد در آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ زیرا که نفی
 مثل تنزیه است و اثبات سمع و بصر تشبیه است البته اجابت
 دعوت او می کردند آن چنانکه اَمَّت محمد — صلعم — اجابت
 ۲۰ محمد کردند، زیرا که او جمع میان تشبیه و تنزیه کرد در
 یک آیت، بلکه در نصف آیت که آن «لَيْسَ كَمِثْلِهِ» است به
 این تقدیر که «كَاف» زاید نباشد پس معنی چنان باشد که:

نیست مثل مثل او چیزی. و اثبات مثل تشبیه است و نفی مثل آن مثل تنزیه است. پس محتمل — صلعم — قوم خود را شب تنها دعوت نکرد و روز تنها دعوت نکرد بلکه شب در روز و روز در شب دعوت فرمود یعنی تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه.

۵

و در فص الباسی فرموده که: «در آیت: «لن نؤمن حتی نوتی ما أوتی رسل الله، الله اعلم حیث یجعل رسالته» دو وجه است: یکی آنست که «رسل الله» مبتداء باشد و «الله» خبر او باشد و قوله «الله اعلم حیث یجعل رسالته»^{۴۴} خبر مبتداء محذوف باشد ای هو اعلم. و یکی آنست که «الله اعلم» مبتداء باشد و «اعلم» خبر او باشد. به وجه اول «رسل الله» الله باشد و به وجه دوم غیر او؛ و اینست تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه^{۴۵}.

۱۰

اعتراض پنجم: شیخ رضی الله عنه در فص نوحی فرموده است که: «ومکروا مکرا کثارا» لأن الدعوة الی الله مکر بالمدعو. یعنی که قوم نوح علیه السلام مکاری بزرگ کرده اند؛ زیرا که دعوت به سوی حق تعالی مکر است به آن کسی که او را دعوت می کنند. آنگاه بعد^{۴۶} از چند سطر فرموده که: «وقالوا فی مکرهم». یعنی: و گفتند قوم نوح در مکر خود: «لا تذرنا الهتکم». یعنی: ترک مکنید الهان و خدایان خود را. «ولا تذرنا وداً ولا سواعاً ولا یغوث و یعوق و نسرأ». اینها نامهای بتهای ایشان است [ه لف] آنگاه فرمودند: «فأتهم لو

۱۵

۲۰

ترکوهم جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هؤلاء فان للحق فی کلّ معبود وجهاً خاصاً يعرفه من يعرفه و یجهله من یجهله». یعنی که اگر قوم نوح آن بتها را ترک می کردند از حق تعالی ترک می کردند بقدر آنچه ترک کردند^{۴۷} از آن بتها جاهل می شدند^{۴۸}؛ چه حق تعالی در هر معبودی وجهی خاص دارد^{۴۹}، می داند آن وجه خاص را هر که حق را می داند، و نمی داند^{۵۰} به آن وجه خاص هر که حق را نمی داند.

اعتراض ششم: شیخ رضی الله عنه هم در آن فصل فرمود که: قوم نوح غرق شدند در دریای علم بالله تعالی؟ پس در نیافتند جز الله تعالی یاری دهنده ای، پس الله تعالی یاری دهنده ایشان شد، پس در وی هالک و قانی شدند تا ابد، پس اگر ایشان را به ساحل طبیعت بیرون می آورد ایشان را از آن منزله رفیع فرود می آورد. و عبارت شیخ رضی الله عنه اینست که: «ففرقوا فی بحار العلم بالله فلم یجدوا لهم من دون الله انصاراً فكان الله عین انصارهم فهلکوا فیہ الی الابد فلو اخرجهم الی السیف سیف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفیعة».

اعتراض هفتم: آنست که شیخ در فصل ابراهیمی فرموده که: ^{۵۱} «فیحمدنی و احمده و یعبدنی و اعبدہ» یعنی که او حمد من می کند و من حمد او می کنم و او عبادت من می کند و من عبادت او می کنم.

اعتراض هشتم: [آنست که] در فصل هودی فرموده که ^{۵۲} وجود من غذای اوست و او غذای من است.

اعتراضی نهم: هم درین فصل فرموده که: «فایاک ان تتقید بعقد مخصوص و تکفر بماسواه [۵ پ] فیفوتک خیر کثیر بل یفوتک العلم بالأمر علی ما هو علیه». یعنی بر حذر باش که مقید شوی به اعتقادی مخصوص و کافر به ماسوای آن اعتقاد، پس از تو فوت شود خیری بسیار، بلکه فوت شود از تو علم به آنچه در واقع است و نفس الامر است آن چنانکه هست.

آنگاه فرمود که: «فکن فی نفسک هیولی لصور المعتقدات کلها فان الله تعالی اوسع واعظم من ان یحصره عقد دون عقد فانه یقول «فأینما تولوا فثم وجه الله» و ما ذکرأیناً من این و ذکر ان ثمة وجه الله و وجه الشیء حقیقه». یعنی باش در نفس خویش هیولی مانند از برای صور همه معتقدات؛ زیرا که الله تعالی اوسع و اعظم از آنست که منحصر شود در اعتقادی جداگانه از اعتقادی دیگر؛ زیرا که او در قرآن فرموده که هر جا که روی می آوری در آنجا وجه خداست یعنی ذات او. و هیچ جایی جداگانه ذکر نکرد که وجه او در اوست پس بلکه جا را مطلق ساخت و مقید نشد به جای معین.

۱۱

۱۵

۲۰

اعتراض دهم: در فصل شعبی^{۵۳} فرموده که: الہ معتقدات را حکمی نیست در الہ معتقد دیگر. پس صاحب اعتقاد بدیها را از وی نفی می کند و او را نصرت می کند و او نصرت او نمی کند و لهذا او را اثری نیست در اعتقاد منازع آن کس. و همچنین آن منازع هیچ نصرت ندارد در الهی که در اعتقاد اوست^{۵۴}. «فما لهم من ناصرین». یعنی: اصحاب الہ

معتقدات ایشان را یاری دهندگان نیست. پس حق تعالی نفی نصرت کرد از الهه اعتقادات.

و در فص زکریا فرموده که: رحمت خدا حق مخلوق [۶]
 الف] در اعتقادات را عین ثابته دید^{۵۵} پس او را رحمت کرد
 به ایجاد، و لهذا گفتیم که حق مخلوق در اعتقادات را اول^{۵۶}
 چیزی که مرحوم شد، او بود.

و در فص محمّدی فرموده که: معتقد ستایش الهی می کند
 که در اعتقاد اوست و خود را بر او می بندد پس اله معتقد
 مصنوع او باشد پس ثنای او بر او ثنای او باشد بر نفس خودش؛
 و لهذا مذمت معتقد غیر می کند و اگر انصاف داشتی چنین
 نکردی. فاما او جاهل است به سبب اعتراض بر غیر، در
 اعتقادی که در حق کرده^{۵۷}. و اگر قول جنید دانستی که
 گفته است: «لون الماء لون انائه» هر آینه مسلم می داشت از
 برای هر معتقدی اعتقاد او، و خدا را در هر صورتی و هر
 معتقدی می دانست. پس صاحب ظنّ است نه صاحب علم
 است، و لهذا حق تعالی گفته که: «أنا عند ظنّ عبدي
 بی.»^{۵۸} ظاهر نمی شوم الا در صورت معتقد او، اگر خواهد
 اطلاق کند و اگر خواهد قید کند و اله معتقدات محدود می شود
 و اوست الهی که در دل گنجد؛ چه اله مطلق در هیچ چیزی
 نمی گنجد؛ زیرا که او عین همه چیزهاست و عین خود است
 و در یک شیء نمی توان گفت که او در خود می گنجد یا
 نمی گنجد.

اعتراض یازدهم: شیخ رضی الله عنه در فصل شعبی فرموده که: عالم مجموع اعراض است و در هر آئی معدوم می شود و مثل او موجود می گردد^{۵۹} آن چنانچه اشاعره در اعراض گفته اند پس مکلف در هر آئی دیگری خواهد بود و در قیامت^{۶۰} غیر آن باشد که در دنیا بود پس عقاب و ثواب بر طایع و عاصی نباشد.

اعتراض دوازدهم: بدان - آیدک الله بروحه - که شیخ رضی الله عنه در فصل عزیری فرموده که: ولایت رسول از نبوت او افضل است نه آنست که^{۶۱} [۶ پ] ولایت غیر رسول از نبوت افضل باشد. بعضی از منکران^{۶۲} این معنی را به شیخ نسبت می کنند و آن بهتائی عظیم است و بعضی او را کما هو نقل می کنند و مشکل دانسته اند تفضیل ولایت نبی بر نبوت او. و در جواب حقیقت آن معلوم شود إن شاء الله تعالی.

اعتراض سیزدهم: شیخ رضی الله عنه در فصل عیسوی فرموده که: عیسی علیه السلام مرده، زنده کرد و لهذا بعضی به حلول حق تعالی قایل شدند و بعضی گفته اند که: اوست الله، و لهذا کافر شدند فقال تعالی: «لقد کفر الذین قالوا إن الله هوالمسیح ابن مریم». پس جمع کردند آن کسان میان کفر و خطا در تمام کلام، همه، و کافر شدن^{۶۳} ایشان نه به قول ایشان است، إن الله هو فقط؛ زیرا که این کلام بانفراده حق است و کفر نیست، و نه به قول ایشان است المسیح بن مریم فقط؛ زیرا که او ابن مریم است بلاشک، بلکه به مجموع این

دو کلام کافر شدند. تا اینجا کلام شیخ است.

و شارحان فصوص مثل قیصری و بخندی و جامی اتفاق کرده‌اند که: مراد شیخ آنست که آن کسان به سبب حصر حق در عیسی کافر شدند؛ چه حق تعالی در عیسی محصور نیست بلکه او در همه عالم متجلی است و فی الواقع این عبارت که: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ» است مفید حصر است و قول شیخ که: به مجموع این دو کلام کافر شدند نه بکل واحد علی انفراد، اشارت به آنست. و علمای رسمی طعن عظیم در اینجا کرده‌اند و حقیقت حال در جواب معلوم می‌شود إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تعالی.

اعتراض چهاردهم: شیخ رضی الله عنه در فصل هارون فرمود که: حق تعالی هارون را بر عجل پرستان مسلط نگردانید آن چنانکه موسی را مسلط گردانید تا آنکه حق تعالی در جمیع صور [الف ۷] معبود شود، و لهذا هیچ نوعی از انواع عالم نماند که معبود نشد خواه عبادۀ ناله، یعنی که او را اله دانسته‌اند و عبادت کرده‌اند آن چنانکه بت پرستان و کواکب پرستان؛ و خواه عبادۀ تسخر، یعنی به سبب جاه و مال که عبادت جاه و مال کرده‌اند و بزرگ‌ترین مجلایی که حق در او معبود شد هوی است. قال تعالی: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ».

اعتراض پانزدهم: شیخ رضی الله عنه در فصل موسوی فرموده^{۶۴} که: چون موسی در جواب فرعون حق را عین عالم ساخت پس فرعون مخاطبۀ موسی به آن لسان کرد و گفت که: اگر غیر از

- من الهی دیگر خواهی گرفت هر آینه من ترا از محبوسان
خواهم ساخت؛ زیرا که تو جواب به چیزی^{۶۵} دادی که مؤید
من است زیرا که حق را عین همه عالم ساختی. و اگر گویی
که عین در من و توبیکی است من جواب خواهم دادن که من
مراتب را فرق کردم نه عین؛ چه عین متفرق نشد و منقسم نشد
و مرتبتی که من دارم تحکم است در تو، و من توام در عین، و
غیر توام در مرتبه. و چون موسی علیه السلام از فرعون این معنی
را فهم کرد او را آگاه کرد که تو بر من تسلط نتوانی شد و
گفت که: تو بر من تسلط خواهی کرد اگر چه معجزی ظاهر از
برای تو بیاورم؟ فرعون گفت: بیار اگر راست می گویی^{۶۶}.
- ۱۰ اعتراض شانزدهم: شیخ رضی الله عنه در فصوص موسوی فرموده^{۶۷}
که: فرعون در منصب تحکم بود و صاحب سیف، و لهذا
گفت: «أنا ربکم الأعلى» اگر چه همه او باب بودند نسبت
با همدیگر، فاما من از همه اعلی ترم؛ زیرا که من صاحب
حکم بحسب ظاهر. از برای این سحره صدق او در آن
دانشند انکار آن گفتار نکردند و اقرار [۷ پ] به او کردند که
قضا و حکم تو نیست مگر در دنیا، پس هر حکمی که خواهی
بکن؛ زیرا که دولت از آن تست. پس صحیح شد گفتار او که
«أنا ربکم الأعلى» اگر چه او عین حق است فاما صورت از
آن فرعون است پس دستها را برید و پاها را برید در عین حق
۲۰ به صورت باطل.



باب دوم در اجوبة عقلیه و شرعیه

بدان آید که الله بروسه و آید که بروسه که جواب این اشکالات بروسه باید داد که از باب حق و سلیحه و ادهان مستقیم آید را قبول کنند و از قبیل تأویلات بعینه و توجیهات ناپسندیده نباشد و این مقصدی است بلند، و مطلق است لرحمتد، والله الموفق.

[فصل اول]

[در اجوبة اعتراضات فصل اول از باب اول]

- جواب اعتراض اول: چون انسان کامل نزد این طایفه علت غایی است از ایجاد عالم، آن چنانکه در خبر وارد است که: «لولاک لما خلقت الأفلاك ولا الجنة ولا النار». پس او سبب وجود عالم باشد. و شیخ رضی الله عنه در فص آدمی^① چنان فرموده که: «فهو للحق بمنزلة انسان العین من العین». و دلیل چنین فرموده که: «فإنه به نظر الحق الى خلقه فیرحمهم».^② یعنی: حق به سبب انسان نظر به خلق کرد و ایشان را رحمت کرد و از عدم به وجود آورد آن چنانکه در حدیث «لولاک لما خلقت الأفلاك» آمد. پس شیخ انسان را علت غایی نظر حق مرعالم را داشته آن چنانکه مردمک چشم علت فاعلی نظر است پس هر دو در آن شریک اند که علت نظراند، غایة مافی الباب آنست که یکی علت فاعلی است و یکی علت غایی است. و به این مقدار از اشتراک بعید نیست که استعارة اسم هر یکی از بهر دیگری کنند که هر دو [الف] در اسم انسان شریک اند و لهذا شیخ او را به منزلة انسان عین داشته و او را نفس انسان عین نگفته. این به حسب عقل است. و اما به حسب شرع آنست که در حدیث آمده که:

- «الحجر الأسود یمین الله فی ارضه». علمای شریعت این حدیث را چنین تأویل کردند که تحیت سایر مساجد آنست که آینده چون به مسجد درآید دو رکعت تحیت مسجد را بگذارد^{۶۸}، إلا مسجد حرام که تحیت او آنست که طواف کند و قبل طواف حجر الأسود را تقبیل کنند. و چونکه این حال مانند آنست که چون کسی به حضرت سلطانی در می آید اولاً دست راست آن سلطان تقبیل می کند آنگاه در کلام با او شروع می نماید پس کانه که حجر اسود قائم است به مقام یمین^{۶۹} و به منزله اوست با وجود آنکه در حدیث آمده^{۷۰} که حجر الاسود یمین الله است و نگفته که به منزله یمین است^{۷۱}.
- و شیخ انسان را به منزله مردمک چشم داشته از جهت آنکه او علت غایی است نه علت فاعلی؛ چنانچه ذکر کردیم^{۷۲}. و علی هذا ازین کلام کفری یا نامعقولی لازم نیاید بلکه در وی نوعی از اقتدا است به اسلوب حدیث نبوی. و این جواب از روحانیت شیخ رضی الله عنه به این حقیر واصل شده، نه از شارحان فصوص، و الحمد لله.
- جواب اهتراش دوم: بدان — ایتدک الله بجنوده و جعلک من اهل شهوده — که انسان حادث است یعنی به وجود عینی، ازلی است^{۷۳} یعنی به وجود علمی الهی؛ زیرا که جمیع موجودات را در علم حق ثبوتی و وجودی علمی هست، و مراد شیخ رضی الله عنه از ازلیت انسان اینست لاغیر. نمی بینی که در فص موسوی^{۷۴} به این معنی تصریح کرده و گفته که:

«لا تبديل لكلمات الله [۸ ب] وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها». یعنی: نیست کلمات الله مگر اعیان موجودات، پس نسبت کرده شود به آن اعیان قدم از حیثیت ثبوت ایشان، یعنی در علم حق؛ و نسبت کرده شود به ایشان حدوث از حیثیت وجود خارجی. و ازین سخن معلوم شد که سایر اشیاء حادث اند به وجود خارجی، ازلی اند به وجود علمی.

سؤال: اگر گویند که تخصیص انسان چرا فرموده است به ازلیت ثبوتی، با وجود آنکه سایر اشیاء در وجود و ثبوت علمی ازلی اند؟

جواب: در حدیث صحیح آمده که: «خلق آدم علی صورته». یعنی علی صورة اسمائه و صفاته^{۷۵}، و لهذا شیخ در فہم آدم فرموده که پس ظاهر شد جمیع آنچه در صورت الہی است از اسماء، درین نشأت انسانیہ، پس یافت رتبه احاطت و جمعیت.

و در جای دیگر ازین فص فرموده که راست نشد خلافت، إلاّ از برای انسان کامل؛ پس حق تعالی انشاء صورت ظاہرہ او کرد از حقایق عالم و صورتهای او، و انشاء صورت باطنہ او کرد بر صورت خودش. و لهذا در حدیث صحیح آمده که حق تعالی می فرماید که چون بنده را دوست دارم سمع او شوم، و نگفت که گوش او شوم و بصر او شوم، و نگفت که عین او

شوم. و محصل سخن اینست که جمیع حقایق الهی در انسان موجود است مگر وجوب بالذات که در وی نیست^{۱۱}، و جمیع حقایق عالم در انسان موجود است و لهذا او را عالم صغیر نام کرده اند، و او را نسخه عالم داشته اند. پس صور معلومی او در حضرت علم الهی [۹ الف] جامع باشد مرجع صور معلومات ثابتۀ را. پس نسبت او به سایر معلومات نسبت مجمل به مفصل باشد و حق تعالی عالم است به اجمال و تفصیل. و اجمال من حیث المرتبه مقدم است بر تفصیل. پس تخصیص آدم به قدم و ازلیت در وجود علمی به این سبب شد.

- ۱۱ سؤال: اگر گویند که نسبت علم حق تعالی به سایر معلومات یک نسبت است چنانچه تقدم و تأخر در وی متعقل نیست.

- جواب: تقدم و تأخر که ذکر کردیم نسبت به معلومات است با همدیگر^{۷۶}، نه نسبت علم است با معلومات. آنچه مناسب کلام شیخ است رضی الله عنه در فتوحات و فصوص، این اسلوب است.

- ۱۵ فاما شارحان فصوص مثل قیصری و شیخنا الشیخ عبدالرحمن الجامی رحمهما الله چنان فرموده اند که: حدوث انسان به نشأت عنصری اوست و قدم او به وجود علمی اوست چنانچه ذکر کردیم. و به همین وجه اقتصار نکردند بلکه وجهی دیگر از برای قدم و ازلیت او گفته اند.
- ۲۰ اما قیصری چنان گفته^{۷۷} که ازلیت او به وجود غیبی

روحانی اوست زیرا که او از زمان و مکان^{۷۸} متعالی است مطلقاً. و فرق میان ازلیت اعیان و ارواح مجرّده و ازلیت حق تعالی آنست که ارواح اگر چه ازلی اند فاما عدم ایشان بر وجود ایشان مقدم است به قدم ذاتی؛ زیرا که وجود ایشان از غیر ایشان است و ازلیت حق عبارت از نفی اولیت است یعنی که او اول ندارد پس عدم سابق او نباشد؛ زیرا که وجود او از ذات اوست و این تصریح است به قدم ارواح.

و اما جامی؛ او نیز به اسلوب قیصری رفته، فاما به قدم ارواح کاملان قایل شده و به حدوث ارواح ناقصان رفته، و به قدم عقل اول هم تصریح نموده، و این مذهب را به شیخ صدرالدین قونبوی [۹-پ] نسبت کرده، فاما نگفته که در کدام کتاب گفته است.^{۷۹}

و این حقیر مذت می مال مطالعه مصنفات شیخ نموده، خصوصاً فتوحات مکیه؛ هرگز عبارتی در کلام شیخ ندیده‌ام که احتمال قدم^{۸۰} فردی از افراد عالم داشته باشد إلا این عبارت، با وجود آنکه عبارتی که در فص موسوی فرموده^{۸۱} شارح این عبارت است چنانچه سابقاً ذکر کرده شد، بلکه در فتوحات مکیه در مواضع متعدده دیده‌ام^{۸۲} که تصریح به حدوث مایوی الله می کند خواه ارواح و خواه اجسام.

از آن جمله است که در فتوحات فرموده در باب تاسع و ستین، بعد از آنکه در حقیقت زمان سخنی طویل الذیل فرموده که حق تعالی تهدیر اشیاء در ازل می کند فاما ایجاد اشیاء در

ازل نمی‌کند؛ زیرا که آن محال است از دو وجه:

- وجه اول آنست که بودن حق تعالی موجد نیست^{۸۳} الا به این که ایجاد کند، و ایجاد نمی‌کند چیزی که موجود باشد زیرا که تحصیل حاصل لازم می‌آید^{۸۴}. پس ایجاد نمی‌کند الا چیزی که معدوم بوده باشد پس چیزی که معدوم بوده محال است که موصوف شود که در ازل موجود است؛ زیرا که او موجود است^{۸۵} به ایجاد موجدی که او را ایجاد کرده پس محال است که بوده باشد عالم، ازلی الوجود، و حالانکه وجود او مستفاد است از موجد او^{۸۶}، وهو الله تعالی.

- وجه دوم از محال که به سبب او نتوان گفت در عالم که او موجود است ازلاً؛ زیرا که ازل نفی اولیت است و حق تعالی اوست موصوف به ازلیت، پس محال است که وجود عالم ازلی باشد؛ زیرا که این سخن راجع است به این که عالم که مستفید وجود است از حق، مستفید وجود نیست. و این تناقض است زیرا که عالم اگر وجود او از غیر بودی^{۸۷} آغازی داشتی^{۸۷}، و قدم و ازلیت منافی آغاز است پس محال است که عالم [۱۰ الف] به ازلیت موصوف شود، و محال نیست که بگویند که حق در ازل خلق کرد اگر خلق به معنی تقدیر باشد زیرا که تقدیر راجع است به علم. و گاهی محال باشد که «خلق» به معنی «اَوْجَد» باشد زیرا که فعل در ازل نمی‌باشد. این محصل سخن شیخ است و ترجمه غالب عبارت او.

سوال: اگر گویند که احتمال دارد که مراد شیخ نفی قدم ذاتی باشد از عالم، و اثبات حدوث ذاتی باشد از برای او.

جواب: چون که خلق در ازل به معنی تقدیر علمی جایز داشت و به معنی ایجاد جایز نداشت، این احتمال را زایل گردانید زیرا که وجود اشیاء در علم به وجود علمی معلوم ذات است^{۸۸} زیرا که از لوازم اوست. پس اشیاء در وجود علمی حدوث ذاتی دارند و بر آن تقدیر «خلق» به معنی «قدر» هم جایز نباشد، و حاصل کلام شیخ آنست که قدیم^{۸۹} اثر فاعل نمی تواند بود؛ زیرا که فعل لقتضاء آن می کند که مفعول معدوم باشد تا فاعلی او را ایجاد کند و چیزی که همیشه موجود بوده ایجاد او محال است زیرا که او هرگز معدوم نبوده که او را ایجاد کند. پس ایجاد موجود لازم می آید و آن محال است لانه تحصیل الحاصل^{۹۰}.

سوال: اگر گویند که احتیاج موجود باقی در بقا امری است معقول، و از وی تحصیل حاصل لازم نمی آید^{۹۱}، و استناد قدیم و باقی به فاعل مانند او باشد چنانچه احداث وجود لازم نیاید بلکه موجودی مستمر مستند باشد به موجودی دیگر مستمر.

جواب: گوییم که باقی که اول وجود دارد تأثیر فاعل در اعطای وجود^{۹۲} به او ابتداء متصور است پس استناد او در بقا متصور باشد به خلاف موجودی که اول ندارد؛ زیرا که ابتداء تأثیر [۱۰ پ] در وی متصور نیست پس مانند او نباشد. و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه در عقیده خواص که در

اول فتوحات است و در بعضی نسخ فتوحات نمی باشد و او را رساله ای مستقل می سازند و نام او «کتاب المعرفة» است فرموده^{۹۳}: نیست عالم با باری تعالی در وجود خودش. و این تصریح است از شیخ به نفی قدم ذاتی از عالم؛ زیرا که اگر قدیم ذاتی بودی در یک مرتبه بودی معاً.

آنگاه فرمود که: و نیست میان باری تعالی و عالم دوری که مقدر شود. یعنی میان باری و عالم امتدادی زمانی نیست آن چنانکه جماعتی از متکلمین می گویند که قبل خلق عالم امتدادی زمانی موهوم مقدر بود و از جهت ازل غیر متناهی بود و یک طرف او به اول خلق عالم منتهی شد و این تصور^{۹۴} کاروهم است؛ زیرا که آن امتداد اگر موجود است در خارج، پس از جمله عالم باشد اگر قدیم باشد خلاف فرض است زیرا که فرض آن بود که جمیع عالم حادث است و خدا بود و هیچ چیزی نبود. و اگر موهوم صرف است و مقدر محض، پس در عدم متوهم و مقدر او معدوم مطلق است. پس میان حق و^{۹۵} عالم امتدادی نباشد با وجود آنکه عالم نبود و شد.

و چون تصور این معنی از اشکال خالی نیست^{۹۶}، شیخ رضی الله عنه از برای تفهیم مثالی نموده و بعد از آن فرموده که — ولله المثل الأعلى — دو حیث متجاوز از برای دو جوهر چنانچه هر جوهری در حیثی باشد و هیچ کدام از آن دو جوهر در درجه آن در یک مرتبه نباشد^{۹۷} و میان آن دو حیث، حیثی دیگر نیست پس به همین گونه باشد ارتباط وجود حق به وجود

عالم؛ چه عبارت بیش ازین گنجایش ندارد درین مسأله.
 آنگاه فرمود: و این [۱۱ الف] مذهبی است سیوم که پیدا
 شده است میان فلاسفه که^{۹۶} به قدم عالم قایل اند، و میان
 اشاعره که به حدوث عالم قایل اند با وجود آنکه میان حق و
 عالم امتدادی زمانی موهوم غیرمتناهی اثبات می کنند.

آنگاه فرمود که: پس منغی شد قدم از عالم، و قدما به او
 قایل نیستند، و این تصریح است به حدوث عالم. دیگر فرمود
 که: و منغی شد تقدیر وهمی که گروه اشاعره آن را تقدیر
 کرده اند میان حق و خلق، یعنی آن امتداد موهوم که سابقاً
 ذکر یافت.

و از آن جمله آنست که در آخر باب دوم از فتوحات فرموده
 که: حقایق چنین داد کسی را که بر حقایق واقف شد که
 وجود حق تقیید نیابد به وجود عالم، نه به قبلیت و نه به بعدیت
 و نه به معیت؛ زیرا که تقدم زمانی و مکانی در حق حق
 تقدّم و تعالی حقایق آن را در روی آن کس که به او قایل
 شده است انداخته است.

بعد از آن به چند سطر فرمود که: و چون زمان از وجود حق
 و از آغاز وجود عالم منغی شد پس عالم موجود شد در غیر
 زمان، پس نگوئیم از جهت حقایق که الله موجود است قبل
 عالم؛ زیرا که ثابت شد که قبلیت از صفتهای زمان است. و
 نگوئیم که عالم بعد وجود حق است؛ زیرا که بعدیت نیست،
 و نگوئیم که عالم مع وجود حق است زیرا که حق موجد

فاعل^{۹۷} و مخترع اوست و حالانکه عالم چیزی نبود. پس گفته نشود الا که حق موجود است به ذات خود، و عالم به او موجود است.

سؤال: پس اگر متوهمی گوید که^{۹۸}: گئی بود وجود عالم از وجود حق؟

- جواب: گوییم که لفظ گئی سؤال است از زمان، و زمان از عالم، و او مخلوق است مر الله تعالی را. پس این سؤال [۱۱] پ [باطل است، پس نظر کن که چگونه سؤال کنی.
- پس نماید الا وجودی صرف خالص که از عدم نیست، و اوست وجود حق تعالی؛ و وجودی از عدم و اوست وجود عالم.
- و هیچ یثبیتی نیست^{۹۹} بین الوجودین، و نیست امتدادی^{۱۰۰}
- مگر توهم مقدر که عقل^{۱۰۱} او را محال می دارد و از وی چیزی نمی گذارد. و در باب بیست و چهارم و بیست و ششم، و در باب چهل و یکم از فتوحات مکیه تصریحات به حدوث عالم و نفی قدم کرده، و اگر آن را ایراد کنیم این رساله به طول می انجامد.

۱۵

- و چون محقق شد که شیخ رضی الله عنه به قدم عالم قایل نیست و به حدوث او قایل است و آن عبارت که در فہم آدمی فرمود خود شرح آن در فہم موسوی نموده، چنانچه سابقاً مذکور شد پس معلوم شد که شارحان فصوص در شرح آن غلط کلی کرده اند و مراد شیخ ندانسته اند و جناب حضرت شیخ را^{۱۰۲} رضی الله عنه بد نام کرده اند^{۱۰۳}، ولله الامر من قبل و من بعد و الحمد لله.

۲۰

و معنی قول شیخ که انسان نشأت دایم ابدی است، آنست که انسان در نشأت آخرت مخلّد است در جنت. و این معنی ظاهر است، و قیصری در شرح فصوص چون به قدم ارواح تصریح نموده این عبارت را به این حمل کرده که چون او به وجود روحی قدیم است هر آینه ابدی خواهد بود؛ زیرا که هر چه ازلی است ابدی است، والّا تخلف معلول از علت قائمه لازم می آید. و چون محقق شد که مذهب شیخ آنست که ازلیت انسان به وجود علمی است و حادث است به وجود خارجی، پس ابدیت او در وجود جنانی انحرای خواهد بود.

جواب اعتراض سوم: بدان — فتح الله علیک ابواب العرفان — که [۱۲ الف] منشأ این اعتراض عدم علم است به قواعد اهل سنت؛ زیرا که این سخن بر قاعده ای از قواعد اهل سنت مبنی است و آن قاعده آنست که ایشان اثبات صفات زایده از برای باری تعالی به قیاس غایب بر شاهد کرده اند، و مراد ایشان از غایب حق است؛ چه او غایب [است] از ادراک ما و از شائبة^{۱۲۳} آنچه مدرک ماست از صفات انسان. و چنین فرموده اند که: حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام در ما صفات زایده اند بر ذات ما، و عین ذات ما نیستند^{۱۲۴} پس باید که در حق نیز این صفات زایده بر ذات او باشند و عین او نباشند.

و قیاس غایب بر شاهد گاهی صحیح باشد که میان مقیس و مقیس علیه علت مشترک باشد، و چون میان ما و او

- اشتراک در صفات شد چنانچه صفات ما و صفات او در مفهوم مشترک اند اگر چه در لوازم مختلف اند پس مشاهده ما صفات خود را مشاهده او باشد و مشاهده او صفات خود را مشاهده ما باشد، و صادق شد که ^{۱۰۵} هر وصفی که ما او را به او موصوف کردیم آن وصف صفت ما بوده بلکه ما، یعنی ممکنات عین آن وصف بودیم؛ زیرا که صفات بر ذات او زایداند هر آینه به حسب ذات خویش ممکن باشند و به ذات باری تعالی واجب باشند پس ممکن بالذات، واجب بالغیر ^{۱۰۶} خواهند بود پس از قبیل ما باشند در امکان. و علی هذا سخن شیخ عین سخن اهل سنت است و جماعتی از کمال نادانی او را مخالف شرع پنداشته اند ^{۱۰۷}.

- سؤال: اگر گویند که قیاس غایب بر شاهد دلیلی است ضعیف، و کلام شیخ را بر چنین [۱۲ پ] امور ضعیفه بنا نتوان کرد ^{۱۰۸} خصوصاً که شیخ در فتوحات و رساله جلالیه و غیرهما تضعیف قیاس غایب بر شاهد کرده و نفی آن نموده.
- جواب: چون سخن شیخ بر قواعد اهل سنت صحیح آمد خصم را نمی رسد که تکفیر شیخ کند خواه آن قواعد قوی باشد یا نه، با وجود آنکه ^{۱۰۹} جواب قوی که هیچ کس او را دفع نتواند کرد ایراد خواهیم کرد *إن شاء الله تعالی* و آن اینست:
- دیگر ^{۱۱۰} بدان — جعلک الله من اهل — که صفات باری تعالی دو نوع است: یکی صفات ثبوتی، مثل حیات و علم و قدرت و غیرها. و یکی سلبی، مثل لیس بجسم ولا جوهر و

لاعرض و غیرها. و اثبات هر نوع موقوف است به تصور و فهم او؛ زیرا که مادام که متصور نشود نفی و اثبات او ممکن نباشد. و ما گاهی تصور علم^{۱۱۱} و حیات کردیم که علم را و حیات را در خود و امثال خود یافتیم و بعد از آن حیات را و علم را از برای حق اثبات کردیم و برین قیاس سایر صفات ثبوتی می دان، پس صفات که از برای حق اثبات کردیم مماثل صفات ماست در حقیقت، اگر چه در لوازم مختلف اند و این معنی در صفات سلبی ظاهر است مثلاً جسم را تصور کردیم و دانستیم که او ممکن الوجود است پس او را از واجب الوجود سلب کردیم و علی هذا باقی صفات سلبی قیاس باید کرد. ۵
پس سخن شیخ راست آمد که ما باری تعالی را به هیچ وصفی وصف نکردیم إلا که ما عین آن وصف بودیم. و مراد از قول شیخ رضی الله از «ما»^{۱۱۲} یعنی ممکنات. ۱۰

و در نسخه ای از نسخ قصور چنانست که: ما حق را به هیچ وصف نکردیم إلا که آن وصف از برای ما بود یعنی ما را مانند آن وصف بود اگر چه صفات ما [۱۳ الف] حادث و متناهی التعلق است و صفات او قدیم^{۱۱۳} و غیر متناهی التعلق است. و چون این کلام کما یسعی متصور شد لاجرم معنی «خلق الله آدم علی صورته» ظاهر و زاهر و باهر خواهد بود بی شائبه تجسیم و تشبیه. ۱۵
۲۰

مؤال: اگر گویند جماعتی از مشایخ عظام و علمای اسلام^{۱۱۴} که اطلاق لفظ حیات و علم و قدرت و غیرها از

صفات ثبوتیه، بر حق و بر انسان به یک معنی نیست بلکه اشتراک در مجرد لفظ است.

جواب: مراد ایشان آنست که صفات او چون عرض نیست که در هر زمانی متجدد شود، و حادث نیست و متناهی الاثر نیست به خلاف صفات انسان که او عرض است و حادث است و متناهی الاثر است، لاجرم ماهیت شخصیت آن افراد از صفات حق، که به ذات حق قایم اند، مخالف [است با ماهیت] شخصیت این افراد از صفات که به ذات انسان قایم اند.

- ۱۰ و اگر مراد ایشان این معنی باشد پس لازم می آید که ما از برای حق صفاتی اثبات کردیم که مطلقاً تصور^{۱۱۵} او به وجهی از وجوه نکردیم و ازین^{۱۱۶} معنی جهل ما به صفات حق لازم می آید حالانکه مفهوم علم و قدرت و حیات و غیرها در واجب و ممکن یکی است بدهات و بحث درین باب مکابره است و السلام.

۱۵

جواب اعتراض چهارم: بدان — حریمک الله من کل سوء — که اولاً تعریف ولی باید کرد آنگاه شروع در بیان کلام شیخ کنیم.

ولی کسی است که او عارف بالله باشد به صفات او بقدر

- ۲۰ طاقت بشری^{۱۱۷}، و با وجود آن عرفان بر طاعات و عبادات صوری و معنوی ملازم باشد و از معاصی ظاهر و باطن مجتنب باشد، و ظهور کرامت و خوارق عادات [۱۳ پ] شرط ولایت

نیست فاقما ولی محفوظ است و بعین عنایت ملحوظ.

و رسول سه مرتبه دارد: اول ولایت، و دوم نبوت، و سیوم رسالت. و چون حضرت خاتم الانبیاء علیه الصلاة و السلام فرموده که: «اول ما خلق الله العقل.» و دیگر فرموده که:

«اول ما خلق الله القلم.» و دیگر فرموده که: «اول ما خلق الله نوری.» علماء محققین در جمع میان این سه حدیث چنان

فرموده اند که این سه اسم است اعنی عقل و قلم و نور محمدی — صلعم — و مستی یکی پیش نیست و آن روح محمدی^{۱۱۸}

است صلعم. پس روح محمد — صلعم — اول موجودات باشد و

ازین حیثیت که او اول کسی [است] که تعقل مبدأ خود کرده است او را عقل اول نام است^{۱۱۹}، و ازین حیثیت که

حروف و کلمات موجودات بر لوح وجود ظاهر می گرداند قلم

اعلی نام اوست و ازین حیثیت که مدبر جسد عنصری طیب و

طاهر خاتم الرسل است محمد — صلعم — نور محمدی است، و

لهذا فرموده است که: «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ.»

و حضرت شیخ رضی الله عنه در اول فتوحات مکیه

در باب ثالث^(۱) فرموده: المفعول الابداعی هو الحقيقة المحمدية

عندنا و العقل الأول عند غیرنا. و جمیع ارواح بشری و ملکی

ارضی و سمائی باجمعهم از حقیقت عقل اول پیدا شده باشد

از مقارعة سنگ و آهن. پس انوار جمیع انبیا و اولیا از نور

محمدی — صلعم — پیدا شده باشند^{۱۲۰}، و لهذا مکاشفان

ولایت شعار همه اتفاق کرده اند که جمیع انبیا و رسل در ازمنه

مقدمه نواب حضرت محمد — صلعم — بوده اند و لهذا فرموده که: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي». و در شب معراج جمیع انبیا مأموم بودند و او امام، و لهذا شریعت او ناسخ شرع سایر انبیا باشد.^{۱۲۱} [۱۴ الف] و لهذا فرمود که: «أنا سید ولد آدم».

- و شیخ رضی الله عنه در باب عاشر از فتوحات فرموده که: در خبر وارد است که بی علیه السلام فرموده که: «من سید ولد آدم و مرا هیچ فخری نیست»^{۱۲۲}. و در صحیح مسلم آمده است: «من سید ناسم در یوم قیامت»^{۱۲۳}. پس ثابت شد مرا و را سیادت و شرف بر ابناء جنس^{۱۲۴} خود، و گفت که: «كُنْتُ نَبِيًّا و آدم بین الماء والطین». یعنی به نبوت خود دانا شدم و آگاه بودم. پس الله تعالی او را خبر داده در حالتی که او روح بود قبل ایجاد اجسام انسانی، و انبیا نواب اویند — صلعم — از آدم تا عیسی علیهم السلام؛ و لهذا مبعوث شد به سایر بنی آدم، به خلاف سایر رسل که هر یکی از ایشان به قومی مخصوص مبعوث شدند. پس از آدم تا زمان بعثت او و تا روز قیامت همه ملک او بوده و از روحانیت او — صلعم — به روحانیت هر رسولی که موجود بود مدد می رسید به آن شریعی که از ایشان^{۱۲۵} ظاهر می شد در زمانی که رسول بودند؛ اما چون محمد — صلعم — در عالم^{۱۲۶} حس موجود نبود لهذا شرع هر یکی به آن کس منسوب شد و او در حقیقت شرع محمدی است — صلعم — و اگر چه مفقود العین بود آن چنانکه عیسی

علیه السلام در آخر زمان می آید و او رسول است و به شرع
 محمد — صلعم — حکم می کند نه به شرع خود. بعد ازین،
 این معنی را تا آخر آن باب مفصل و مدّال ساخت و همچنین
 در باب ثانی^(۱) عشر و غیر آن از ابواب فتوحات [بدان توجه داد].
 و بدان — حماک الله^{۱۲۷} من کلّ مکروه — که ولایت
 چهار نوع است و هر نوع خاتمی دارد و قبل از تقریر این بیايد
 دانست که آن چنانکه شرع سایر رسل شرع محمد است و همه
 نواب او یند، شرعی که خاصه اوست در زمان ظهور جسد او
 مشتمل است بر فواید و قواعد و حقایق و دقائق و فضایل [۱۴]
 پ] سایر شرایع^{۱۲۸}، و رسالت او مشتمل است بر رسالت سایر
 رسل، و نبوت او مشتمل است بر نبوت سایر انبیا، و ولایت او
 مشتمل است بر ولایت سایر انبیا و اولیا. و لهذا فرمود که:
 «علمت علم الأولین و الآخرین»، و با وجود جامعیت او سایر
 رسالات و نبوات و ولایات در خود خصوصیتی دارد در رسالت
 و نبوت و ولایت، که هیچ کس آن خصوصیت ندارد، و چون
 اولیا وارث او یند پس هر کس که وارث آن خصوصیت است
 او را محمدی گویند، و هر که وارث باشد از حصه موسی
 مثلاً، او را موسوی خوانند، و هر که وارث حصه عیسی باشد او را
 عیسوی نامند و هكذا ابراهیمی و اسحاقی و یعقوبی و ایوبی و
 سایر اولیا. و اینست که در اصطلاح این طایفه می گویند که:
 فلان در قدم فلان پیغامبر است، یا فلان بر قلب فلان پیغامبر
 است یعنی آن علوم و تجلیات و مقامات و حالات که آن

۵

۱۰

۱۵

۲۰

پیغامبر را بوده این ولی را به واسطه مدد آن پیغامبر و برکت او حاصل است فاما از مشکلات محمد است - صلعم - پس آن ولی مثلاً محمدی ابراهیمی، یا محمدی موسوی، یا محمدی عیسوی باشد.

و چون این مقرر شد، بدان - جعلک الله من اولیائهم - که ولایت محمدی سه نوع است:

نوع اول آنست که جامع باشد میان تصرف در عالم به حسب معنی، چنانچه قطب را می باشد؛ و به حسب صورت، چنانچه سلاطین را می باشد و آن دو نوع است:

نوع اول آنست که مقرون به خلافت باشد^{۱۲۹}.

نوع دوم آنست که مقرون به خلافت نباشد.

نوع سیوم آنست که جامع نباشد میان تصرف صوری و معنوی.

- اما ولایت غیر محمدی که عبارت از ولایت سایر انبیا است او نوع چهارم است و هر نوعی ازین انواع چهارگانه خاتمی دارد. خاتم نوع اول از ولایت محمدی که جامع است میان تصرف صوری^{۱۳۰} و معنوی، و مقرون به خلافت باشد علی بن ابی طالب است رضی الله عنه و کرم الله وجهه؛ زیرا که او [۱۵ الف] آخر خلفاء راشدین است و ائمه مهدتین رضوان الله علیهم اجمعین لقوله علیه السلام: الخلافة بعد ثلاثون سنة ثم تصیر ملوکاً^{۱۳۱} عضوضاً و قد استشهد علی رضی الله عنه علی رأس ثلاثین سنة من وفات رسول الله صلعم فمعاویة و من بعده

لا یكونون خلفاء بل ملوکاً. و ذکر الامام حافظ ابن عساکر فی تاریخ دمشق فی ذکر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ أنه قال قال لی علی رضی اللہ عنہ سمعت رسول اللہ صلعم یقول: «آنا خاتم الانبیاء وأنت یا علی خاتم الأولیاء». و ابن عساکر از کبار ائمه حفاظ محدثین است. و این خاتم را خاتم کبیر گویند.

خاتم نوع دوم از ولایت محمّدی که جامع باشد میان تصرف صوری و معنوی، و مقرون به خلافت نباشد مهدی است [علیه السلام] که در آخر الزمان پیدا شود و اسم او محمّد است و در خلق مانند رسول اللہ است و در خلق تحت او باشد و بعد از او هیچ ولی سلطان نشود و این نوع از ولایت به او ختم گردد و او را خاتم صغیر خوانند. و شیخ در باب سیصد و سی و ششم ۱۳۲ در معرفت منزلت و وزراء مهدی تصریح کرده که مهدی خاتم اولیا است و درین باب فرموده:

شعر

ألا إن ختم الأولیاء شهید وعین امام العالمین فقید
هو السید المهدی من آل احمد هو القارم الهندی حین یبید
خاتم نوع سیوم از ولایت محمّدی شیخ معی الدین ۱۳۳
محمد بن علی بن العریبی است رضی اللہ عنہ، و او را خاتم اصغر گویند و او خاتم نوعی از ولایت است که جامع نباشد میان تصرف صوری و معنوی، بلکه تصرف معنوی داشته باشد فقط، و مقرون به خلافت نباشد. در باب چهل و سوم از

فتوحات فرموده: [۱۵ پ]

نظم

- أنا ختم الولاية دون شك بورث^{۱۳۴} الهاشمی مع المسيح
و در باب شصت و پنجم از فتوحات فرموده که: دیدم
رؤیایی از برای خود، و او را بشارتی از الله تعالی گرفتم؛
زیرا که او مطابق حدیث نبوی است که از رسول — صلعم —
وارد است وقتی که از برای^{۱۳۵} ما مثل خود در انبیا فرمود، پس
گفت که: مثل من در انبیا مانند مردی باشد که^{۱۳۶} دیواری بنا
کرده و او را کامل ساخت الا یک خشت، پس بودم من آن
خشت — فلارسول بعدی ولایتی — و من در مکه بودم در خواب
دیدم که کعبه بنا کرده شده از خشت^{۱۳۷} زر و نقره، یک
خشت زر و یک خشت نقره، و کامل شده و چیزی در وی
نمانده. پس نگاه کردم میان رکن یمانی و رکن شامی، دو
خشت کم دیدم در صف اعلی یک خشت ذهب کم بود،
و در صفی که تحت اوست^{۱۳۸} یک خشت فضه کم بود و دیدم
نفس خود را که منطبع شدم در موضع آن دو خشت فضه و ذهب؛
پس کامل شد و در وی چیزی کم نماند، پس بیدار شدم و شکر
خدا کردم و گفتم که بشارتی است ان شاء الله بختم الولاية. و این
واقع را به بعضی از علمای ایشان گفتم در مکه، پس مرا خبر
دادند آنچه در خاطر من آمد. فأسأل الله ان يتمها علی بمنه و
كرمه فان الاختصاص الالهی لا یقبل التخییر^{۱۳۹} ولا الموازنة
ولا العمل و إنما ذلك فضل الله یوتیه من یشاء الله ذوالفضل العظیم.

خاتم نوع چهارم از ولایت عیسی بن مریم است علیه السلام، و بعد او هیچ ولی موجود نشود اصلاً، و او خاتم اکبر است. شیخ رضی الله عنه در باب رابع و عشرین از فتوحات فرموده که: از شرف محمد - صلعم - آنست که ختم ولایت در امت او به نبی مکرم [۱۶ الف] شده است^{۱۴۰}، و هو عیسی علیه السلام، و او افضل امت محمد است^{۱۴۱}.

و امام محمد بن علی حکیم ترمذی بر او تنبیه کرد در کتابی که آن کتاب را «ختم اولیا» نام کرد و او را افضل از ابوبکر صدیق کرد و از جمیع صحابه و ائمت؛ زیرا که او اگر چه ولی باشد درین ملت محمدیه، او رسول است و نبی در نفس الامر. پس او را در روز قیامت دو حشر است؛ حشری در جمله انبیا به علم نبوت و رسالت، و اصحاب او تابع اویند، پس متبوع باشد مانند سایر رسل؛ و حشری دیگر با ما. پس ولی باشد ازین امت تحت علم محمد - صلعم - و مقدم باشد بر جمیع اولیا. پس الله تعالی از برای او جمع کرد میان ولایت و نبوت. و در روز قیامت از رسل کس نیست که تابع او رسول باشد الا محمد - صلعم - زیرا که در روز قیامت در تابعان او عیسی و الیاس علیهما السلام محشور می شوند. و در باب رابع^{۱۴۲} از فتوحات مثل این سخن فرموده است.

پس مقرر شد و محرر گشت^{۱۴۲} که خاتمان ولایت چهاراند:

خاتم اکبر که عیسی بن مریم است.

و خاتم اصغر که شیخ محی الدین ابن العربی است^{۱۴۳}.
و خاتم کبیر که علی بن ابی طالب است علیه السلام.
و خاتم صغیر که محمد مهدی است.

و حضرت^{۱۴۴} شیخ رضی الله عنه در فتوحات از برای
ولایت خاتمی دیگر اثبات کرده، و این بنده حقیر در امر آن
خاتم حیران شده، گاهی به خاطر می آید که او حضرت شیخ
است و گاهی به خاطر می آید که غیر اوست. و اولی و آنسب
آنست که محصل کلام شیخ را در امر آن خاتم ترجمه کنم
آنگاه [۱۶ پ] شروع در جواب اعتراض نمایم.

شیخ^{۱۴۵} در باب رابع و عشرین از فتوحات، بعد از آن
سخن که سابقاً نقل کردیم از وی، فرموده که: وللولاية
المحمدية خاصة دون الولاية العامة ختم اصغر؛ و او دون مرتبة
عیسی علیه السلام است و در زمان ما متولد شد و من او را دیدم
و با او مجتمع شدم و معاينه کردم علامتی که در اوست پس
هیچ ولی بعد او نباشد از اولیا که دون عیسی علیه السلام
باشد ازین امت، الا که او دون او باشد و تحت حیطه ولایت
این ختم اصغر باشد و نسبت اولیا که بعد او باشد نسبت عیسی
در مقام نبوت به محمد است صلعم که او خاتم انبیا است پس
هیچ رسولی و نبیی بعد او نیست در حکم^{۱۴۶} [چونان او]؛
همچنین هر ولی که بعد این ختم آید. ﴿۲﴾

و در باب ثالث و سبعین در فصل ثانی عشر فرموده که:
ختم دو ختم است: ختمی که الله تعالی به او ولایت را ختم

می‌کند، و ختمی که الله تعالی به او ولایت محمدیه را ختم می‌کند^{۱۴۷}. اما ختم ولایت علی الاطلاق عیسی علیه السلام است پس او ولی به نبوت مطلقه باشد در زمان این امت؛ زیرا که نبوت تشریع و رسالت ندارد پس در آخر الزمان وارث خاتم نزول کند و هیچ ولی بعد او نیست.

۵

و اما ختم الولاية المحمدية فهو الرجل من العرب من اكرمهم اصلاً و بدأ؛ و او امروز در زمان ما موجود است و او را شناختم و دیدم آنکه الله تعالی او را از چشمهای مردم پنهان کرده و آن علامتی را برای من کشف کرد در مدینه فاس، حتی آنکه ختم ولایت در وی دیدم، و الله تعالی او را مبتلا گردانید به اهل انکار بر او، در آنچه او به آن متحقق است از حق در سر از علم بالله تعالی. و آن چنانکه الله تعالی ختم کرد به محمد — صلعم — نبوت شرایع را، همچنان^{۱۴۸} ختم کرد الله تعالی به ختم محمدی [۱۷ الف] ولایتی که از میراث محمدی حاصل شود نه آن ولایتی که از سایر انبیا حاصل شود؛ زیرا که بعضی از اولیا وارث ابراهیم یا موسی یا عیسی شوند و این نوع از اولیا بعد از این ختم محمدی پیدا شوند، و بعد او ولی که بر قلب محمد باشد پیدا نشود. اینست معنی خاتم ولایت محمدی. و اما ختم ولایت عامه که بعد او هیچ ولی پیدا نشود او عیسی علیه السلام است، و جمع کردم میان عبدالله و اسماعیل بن سودکین — و این هر دو مرید شیخ ائله — و میان این ختم، و از برای ایشان دعا کردم و به او

۱۰

۱۵

۲۰

منتفع شدند. تا این موضع ترجمه کلام شیخ است رضی الله عنه، و اکنون بعد از تحریر آن کلمات و تقریر آن منقولات در جواب اعتراض شروع باید کرد و بالله التوفیق.

بدان — اَیْدِکَ اللهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ — که سابقاً مقرر شد که

- ۵ ارواح و انوار انبیا از نور محمّدی صلعم — که عقل اول است — فایض شده اند، و دیگر مقرر شد که ولایت او مشتمل است بر ولایت سایر اولیا، و علی هذا مشکات خاتم اولیا از مشکات خاتم انبیا مفاض است بلکه ظلّ اوست و اگر خاتم رسل از مشکات خاتم اولیا چیزی اخذ کند سبب تفضیل خاتم اولیا بر خاتم رسل نشود. و مثال ذلک فی الظاهر آنست که سلطان
- ۱۱ یکی از غلامان خود را به واسطه استمدادی و قابلیت که در وی دیده، او را خزانه دار بعضی از خزاین ساخته، و هرگاه که خواهد از وی بعضی از جواهر طلب می کند و اگر خواهد که به کسی از امراء عظام چیزی از آن جواهر ببخشد به آن خازن می فرماید که به او بدهد. پس جاهل اگر شنود که سلطان آن
- ۱۵ جواهر را از آن کس گرفته و آن امراء [۱۷ پ] از وی گرفته اند توهم می کند که آن کس از سلطان و از آن امراء اعظم است و ایشان به وی محتاج اند، و اگر عالم آن را شنود می داند که آن کس بنده مقرب است نزد آن سلطان، و از کمال تقرب و امانت و دیانت سلطان او را خزانه دار ساخته و هر چه از وی اخذ می کند حق و ملک اوست که به آن خازن سپرده است. و لهذا شیخ رضی الله عنه در فصل شیش^{۱۴۹}

فرموده که: خاتم الاولیاء^{۱۵۰} حسنة من حسنات خاتم الرسل است محمد — صلعم — مقدم الجماعة و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة، فتوله «حسنة من حسنات خاتم الرسل» اشارت به آنست که او از وی مفاض است پس عملی از اعمال حسن اوست و فعلی از افعال مایع اوست. و قوله «مقدم الجماعة» اشارت به آنست که او پیشوای گروه کاملان است و هیچ کس را تقدم و تفضل^{۱۵۱} بر او نیست. و قوله «سید ولد آدم» تصریح به آنست که نسبت جمیع بنی آدم به او نسبت غلامان است با سید؛ و غلام^{۱۵۲} از سید هرگز افضل نباشد.

و اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا شبیه است به این که در حدیث آمده که یکی از اصحاب در شب تلاوت قرآن می کرد، حضرت رسالت صلعم فرمود: «رحم الله فلاناً ذکرني آية انسيها». پس قرآن از وی آمد و آن کس از وی گرفته و او در وقتی از اوقات آنچه به وی داده از وی گرفته و آن سبب تفضل آن کس بر او نمی شود اگرچه مذکر او بوده و ازین حیثیت که مذکر است نوعی از انواع تقدم دارد؛ زیرا که سبب نفع گشته باشد بلاشک^{۱۵۳}.

و اخذ حضرت رسالت — صلعم — از مشکات خاتم اولیا شبیه است به این که کسی صورت خود را از مرآت بیند و از مرآت جلایه صورت خود اخذ کند و آن سبب^{۱۵۴} افضلیت مرآت نمی شود خصوصاً که آن کس حدید مرآت را از معدن [۱۸ الف] بیرون آورده باشد و از انواع خبثها صاف کرده باشد و او

- را مرآت صاف ساخته^{۱۵۵} باشد و صیقلی تمام داده باشد با وجود آن مرآت به آن چیزی از خود نداده بلکه جلوه صورت اوست^{۱۵۶} که به او نموده. اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا برین قیاس باید کرد اگر چه مرآت فعلی از افعال اوست و حسنه ای از حسنات اوست، و چون جمیع موجودات مجالی و مریای ۵ اسماء و صفات حق اند و اولیا تجلی اسماء و صفات در آن مجالی و مریای می بینند و خاتم اولیا یکی از آن مجالی و مریایست، لهذا شیخ فرموده که: خاتم رسل و سایر رسل آن علم خاص که در فص شیشی^{۱۵۷} بیان کرده ازین حیثیت که اولیا اند از مشکلات خاتم اولیا اخذ می کنند^{۱۵۸}.

- ۱۰ سؤال: اگر گویند: چرا خاتم انبیا آن علم خاص را از خاتم اولیا گرفته و از خود نگرفته؟

- جواب: این سؤال بغایت ناموجه است زیرا که مانند آنست که کسی گوید که چرا جلوه صورت خود را از مرآت گرفته و از خود نگرفته؟ چه جایز است که بطریق حکمت الهی و ۱۵ ترتیب معلومات نامتناهی آن چنان باشد که مثل آن علم از مظهري خاص باید گرفت نه از خود و نه از غیر آن مظهر، چنانچه در مرآت، بلکه اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا آن علم را مشابهتی تمام دارد به اخذ خاتم رسل، قرآن را از جبرئیل، با وجودی که^{۱۵۹} خاتم رسل از جبرئیل افضل است اگر چه او ۲۰ معلم است درین نشأت عصری.

و شیخ نصیر مقلسی در کتاب «کنز الرموز» در معنی آیه

کریمه «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه»
 چنان فرموده که: رسول — صلعم — جمیع قرآن را از حق تعالی
 بی واسطه اخذ کرده بود و چون جبرئیل علیه السلام قرآن را
 بطریق وحی به او می گفت، [۱۸ پ] رسول علیه السلام
 عجله می کرد و قبل از آنکه کلام از جبرئیل علیه السلام تمام
 می شنود^{۱۶۰} او آن را می خواند پس حق تعالی به موجب
 «أذنی ربی فاحسن تأدیبی» و راتعلیم ادب کرد که جبرئیل در
 آن مقام معلّم بود و رسول متعلّم. و ادب آنست که متعلّم
 مسابقت معلّم نکند بلکه این حقیر می گوید که چون خاتم
 رسل قلم اعلی و عقل اوّل است و او جمیع علوم از حق
 بی واسطه گرفته، و به لوح محفوظ که نفس کلیّه است داده، و
 جبرئیل قرآن را^{۱۶۱} از لوح محفوظ گرفته و در نشأت عنصری با
 محمد — صلعم — آنچه از وی گرفته بود به او داده و این سبب
 افضلیت جبرئیل نمی شود بر محمد صلعم، و همچنین خاتم
 اولیا روح او و مشکات او، و لا خاتم رسل ازین حیثیت که
 فایض شده آنگاه در نشأت عنصری خاتم ولایت به برکت
 متابعت شرع خاتم رسل مرتبه ختم ولایت حاصل کرده، و لهذا
 در بیتی^{۱۶۲} که سابقاً نقل کردیم فرموده که: «من خاتم
 ولایتم، زیرا که من وارث هاشمی و مسیحی». پس وراثت
 خاتم رسل را سبب ختم ولایت خود دانسته است و علی هذا
 اگر خاتم رسل در مرآت خاتم اولیا بعضی از آثار اسماء و
 صفات مشاهده کند از دایره عقل و شرع خارج نباشد.

و بدان — جعلک الله من المقربین — که مولانا جلال الدین محمد دوانی در شرح رباعیاتی که به اسم مرحوم و مغفور سلطان با یزید تألیف کرده بود به این مبحث تعرضی کلی نموده؛ اولاً گفته که: حضرت شیخ محی الدین قدس سره در تصانیف خود ذکر خاتم الولاية بر وجهی کرده که ظاهرش ترجیح اوست در حقایق و معارف بر خاتم النبوة صلعم، و بتلویح بلکه بتصریح اشعار نموده به آنکه خاتم الولاية خود اوست.

- و بعد از آن به چند ورق [۱۹ الف] گفته که: و این فقیر حقیر را چنان می نماید که چون حضرت شیخ قدس سره مظهر ولایت محمدی است نور ولایت محمدی را در مرآت نشأت خود مشاهده نموده باشد و چون نبوت از ولایت مستمد است پس خاتم النبوة ازین حیثیت که خاتم النبوة مستمد است از باطن خود که ولایت خاصه اوست و همه اولیا از باطن خود مشاهده کرده، او را چنان نمود که مگر این استغاضه از اوست.

نظم

- آن لحظه که برآیینه تابد خورشید آینه گمان برد که خورشید منم این حقیر چنان عرضه می دارد که قول مولانا جلال الدین که این معنی او را روی نموده و این جواب خاصه اوست، بغایت عجیب است زیرا که حضرت شیخ رضی الله عنه در همان فص که ذکر خاتم الاولیاء کرده، فرموده: و نمی بینند

هیچ کس این علم را از انبیا و رسل، إلا از مشکات رسول خاتم، و نمی بینند هیچ کس این^{۱۶۳} علم را از اولیا، الا از مشکات ولی خاتم، حتی آنکه رسل نمی بینند این علم را، هرگاهی که می بینند إلا از مشکات خاتم الأولیاء.

و شیخ این حقیر مولانا نورالدین عبدالرحمن الجامی رحمه الله در شرح فصوص فرموده که: مشکات خاتم اولیا اوست مشکات رسول خاتم^{۱۶۴}، و الا دو حصر صحیح نباشد، حصر دیدن مرسلین اولاً در مشکات خاتم الانبیاء، و حصر او ثانیاً در مشکات خاتم الأولیا. پس مشکات خاتم الانبیاء اوست ولایت خاصه محمديه، و اوست بعینه مشکات خاتم؛ زیرا که او قایم است به مظهریت او.

پس قول مولانا جلال الدین که شیخ را چنان روی نمود که مگر استغاضه از اوست، تصریح است به این که شیخ شعور نداشت به این که او مظهر ولایت محمّدی است [۱۹ پ] و نور ولایت محمّدی در نشأت او ظاهر است و حالانکه شیخ آن دو حصر را از برای آن آورده است که اظهار آن بکند که مشکات خاتم اولیا بعینه مشکات خاتم انبیا است آن چنانکه مولانا نورالدین عبدالرحمن الجامی رحمه الله تحریر آن فرموده. و ظاهر آنست که مولانا جلال الدین تتبع فصوص کما هو حقّه نفرموده اند و الا ایراد شیخ آن دو حصر را صریح است^{۱۶۵} به این که مشکات خاتم انبیا عین مشکات خاتم اولیا است، و قوله «وهو حسنه من حسناته» تصریح است به

این که او مظهر اوست پس حضرت شیخ گمان نبرده اند و توهم نکرده اند که آن استغاضه از اوست و الله اعلم.

و اما قول شیخ جهت متابعت جای خشت نقره است و

جهت اخذ از حق، جای خشت زر است. این سخنها ظاهر

است؛ زیرا که ولی جمیع احکام نبی از حق اخذ می کند

بطریق الهام، چنانچه متیقن و متحقق می شود نزد او که شرع

نبی همان است، به خلاف علمای ظاهر که اخذ آن از کتب و

افواه رجال می کنند، و لهذا گفته اند که: فقه از ظنّیات است،

و شک نیست که اخذ از حق بی واسطه اشرف است چنانچه

زر از نقره اشرف است. و چون خاتم ولایت اخذ شرع به

واسطه نبی کرد و اخذ همان شرع باز از حق بی واسطه کرد

پس او را دو اخذ باشد، لهذا دو خشت می بیند: اخذ به واسطه

خشت نقره است و اخذ بی واسطه خشت زر است و چون رسول

متبوع است و تابع نیست هر چند که از جبرئیل اخذ می کرد

فاما او تابع جبرئیل نیست لهذا یک خشت تمثیل فرمود و او را

به فضیلت و ذهبت و طینیت و غیرها مقید نکرد بلکه او را

مطلق گذاشت؛ زیرا که غرض از آن تمثیل ختم نبوت است

[۲۰ الف] آن چنانکه دیوار به آن خشت کامل شد به خلاف

ختم ولایت که او تابع است. غرض از نمودن دیوار^{۱۶۹} اظهار

سه چیز است: ختم ولایت به او، و تابعیت او شرح خاتم

الرسل، و اخذ او آن شرع را از حق بطریق الهام.

و اما بودن خاتم اولیا ولی و آدم بین الماء و الطین، این

معنی هم ظاهر است؛ زیرا که مقرر شد که ولایت او عین ولایت خاتم الانبیاء است. و خاتم الانبیاء نبی بود و آدم بین الماء و النطین است هر آینه مظهر او مثل او باشد لآن العبد طینه مولا. و علی هذا ظاهر شد که از کلام شیخ کفری و الحادی و نامشروعی، بلکه بی ادبیی ظاهر نشده است^{۱۶۷}.

سوال: اگو گویند که: علی کنّ حال تفضیل خاتم اولیا بوجه «ما فی شیء ما» لازم آید، و آن مقبول نیست.

جواب: در تقریرات و تمثیلات سابقه دفع این معنی واقع شد و شیخ رضی الله عنه در فص شیشی^{۱۶۸} خود جواب این فرموده که: خاتم اولیا از وجه انزل است آن چنانکه از وجه اعلی است، و در ظاهر شرع ما چیزی که^{۱۶۹} مؤید اینست آمده است و حکایت اسیران بذر آورد که پیغامبر — صلعم — بر آن شد که از ایشان فدیة گیرد و ایشان را رها کند، و عمر رضی الله عنه فرمود که ایشان را باید کشت، و حی به موافقت قول عمر نازل شد و الله تعالی پیغامبر را معاتبه کرد که: «ما کان لنبی أن یکون له أصری حتی یثخن فی الأرض تریدون عرض الحیاة الدنیا». پیغامبر فرمود که: اگر غذایی از آسمان نازل می شدی هیچ کس از وی خلاص نمی شدی الا عمر. پس ازین حیثیت عمر افضل باشد.

و دیگر پیغامبر — صلعم — به اهل مدینه فرمود که: تأبیر نخل نکنید. یعنی نر خرما به ماده [۲۰ الف] خرما ندهید. ایشان آن سال چنان کردند، آن سال درخت خرما بر بیرون

نیاورد، رسول فرمود که: شما دانائید به امور دنیا. پس از برای ایشان افضلیت اثبات کرد در امور دنیا، با وجود آنکه رسول^{۱۷۰} سید اولین و آخرین است، فضل عمر در اسیران پش و فضل آن مردم در تأبیر نخل قادح نیست در افضلیت رسول صلی الله علیه وسلم.

۵

جواب اعتراض پنجم: بدان — جعلک الله من اجهلته — که در اصول فقه خصوصاً در کتاب عضدی مقرر شده که: اجتهاد رسول علیه السلام در امور دینی جایز است. و این مذهب محققین است از اصولیین. و بعد از آن گفته اند که خطا بر او جایز است یا نه؟ مذهب محققین آنست که جایز است لقوله تعالی: «عَفَىٰ اللَّهُ عَنْكَ لَمَ أَذْنَتْ لَهُمْ». و لقوله صلعم: «لَوَانِي اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْرَيْتُ لَمْ لُسُقِ الْهَدْيُ^{۱۷۱}». و لقوله تعالی: «عَبَسَ وَ تَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى». و لقوله تعالی: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» الآية. این منقولات به آن دلالت می کند که رسول — صلعم — درین امور اجتهاد کرده بود و خطا کرد. پس هرگاه که علمای اصول لفظ خطا بر رسول جایز داشتند و هیچ محذوری از آن لازم نیامد، شیخ خود کمال ادب رعایت کرد و لفظ «خطا» نگفت و لفظ «وهم» گفت. و وهم جانب مرجوح است آن چنانکه ظن جانب راجح است و شک تساوی جانبین است.

۲۰

و غایت کلام شیخ آنست که ابراهیم علیه السلام اجتهاد کرد و تعبیر رؤ یا نکرد و حالانکه رؤ یای او معتبر بود زیرا که

کبش در خواب به صورت پسر او ظاهر شد ۱۷۲ آن چنانکه در خواب، علم به صورت شیر ظاهر می شود. و در حدیث آمده که رسول — صلعم — فرمود که: در خواب دیدم که [۲۱ الف] از برای من شیر آوردند، من آن شیر را خوردم چندانکه که ممتلی شدم. گفتند: یا رسول الله به چه تعبیر کردی؟ فرمود که به علم. و در قصه یوسف علیه السلام سالهای ارزانی به صورت گاوهای قربه ظاهر شد و سالهای قحطی به صورت گاوهای لاغر پیدا شد. و چون کبش به صورت پسر ابراهیم در خواب ظاهر شد، تعبیر بایستی کرد و تعبیر نکرد و بر ظاهر حمل کرد و آن مرجوح بود، و چون مجتهد بود واجب است که به موجب اجتهاد خود عمل کند هر چند که در نفس الامر خطا باشد زیرا که حکم الله در حق او همانست که به اجتهاد او حکم کرده ۱۷۳. پس به موجب وهم که طرف مرجوح است ذبح واجب شد پس الله تعالی او را فدا کرد به ذبح عظیم، از وهمی که موجب ذبح گشته است. و علی هذا در کلام شیخ کفری یا بی ادیبی نباشد.

جواب دیگر: بدان — متعک الله بالنظر إليه — که حس مشترک آن چنانکه صور از خارج به او می رسد و آن را ادراک می کند صور از داخل به او می رسد و آن را نیز ادراک می کند گویا که در خارج است ۱۷۴، و لهذا صاحب سرسام و محموم صفراوی صوری چند ۱۷۵ مشاهده می کند که در خارج وجودی ندارد، و هر چه نبی علیه السلام در خواب می بیند

- عبارت از صوری است که قوه وهم در استعمال متخیله پیدا کرده است مثل انسان دو سر، و انسان بی سر، و مثل ترکیب معنی به صورت، آن چنانکه صداقه جزئی به از برای زید اثبات کند یا صداقه جزئی به از زید سلب کند و ازین قبیل است تصور علم به صورت لبن و دین به صورت قید و سلطان به صورت دریا یا به صورت آفتاب. و بالجمله صور را مشاهده کردن در خواب^{۱۷۶}، از استعمال وهم است قوه متخیله را^{۱۷۷} و ظهور آن در حس مشترک. [۲۱ پ] و علی هذا قوه وهم ابراهیم علیه السلام قوه متخیله او را استعمال کرد و کبش را به صورت پسر او در حس مشترک او ظاهر کرد و وهم سبب آن شد که در ذبح پسر شروع کرد، ففداه الله من وهم ابراهیم بالذبح العظیم، راست شد و بیان واقع باشد.

سوال: اگر گویند که مقام انبیا^{۱۷۸} از آن منزّه است که خواب ایشان ازین قبیل باشد.

- جواب: قال الله تعالى: «قل إنما أنا بشر مثلكم». و قال علیه السلام: «إنما أنا بشر أغضبى كما يفضب البشر وارضى كما يرضى البشر». و در حدیث صحیح^{۱۷۹} آمده است که: رسول را سحر کردند^{۱۸۰} چنانچه او را مخیل می شد که با عورتان خود اختلاط کرده است، و چنین نبود و او را مخیل می شد که کاری کرده است و چنین نبود. و قال تعالى: «بخیل إلیه من سحرهم أنها تسمى». یعنی ساحران فرعون چنان سحر کرده اند که نزد موسی علیه السلام مخیل می شد

که ر یسمانه‌های ایشان و عصاهای ایشان حرکت می کند. پس گاهی جایز باشد که ساحر در قوه مخیله موسی علیه السلام و محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم به ساحر اثر کند چنانچه غیر واقع را واقع تخیل کند و آن سبب انحطاط مقام نبوت شود؛ زیرا که مقتضای نشأت بشریه است پس از تأثیر و هم در حس مشترک به استعمال متخیته که مقتضای بشریت است چگونه انحطاطی در مرتبه نبوت پیدا گردد و هر که پیغامبر آن را از مقتضیات نشأت بشریه مسلوب کند رایحه علم به مشام جان او نرسیده است. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

۵

۱۰

جواب اعتراض ششم: بد ن - رزقک الله شهود جماله بمحمد و آله - که شیخ رضی الله عنه در فتوحات فرموده در باب ۱۸۱ عشرین و ثلثمائه که: اهل بار در بار ساکن اند و از وی بیرون نمی آیند [۲۲ الف] آن چنانکه حق تعالی فرمود که: «خالدین فیها» یعنی در نار و نفرمود که ۱۸۲: «خالدین فیه» یعنی در عذاب. پس اگر چنین بگفتی نزد ذکر عذاب که «خالدین فیه» امر مشکل می شد و چون اعاده ضمیر به سرایی - که دوزخ است - کرد پس نبود در عذاب لازم نمی آید.

۱۵

۲۰

اگر گوینده ای گوید که: همچنین در بهشت باید گفت که خلود در وی لازم است لقوله تعالی: «خالدین فیها» یعنی در جنت، نه در نعیم؛ زیرا که نگفت که «خالدین فیه» پس

- ما گوئیم و همچنین می گفتیم فاما چون حق تعالی در نعیم اهل جنت فرمود که «عطاء غیر محدوذ» یعنی عطای غیر مقطوع. و دیگر فرمود که: «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» لهذا گفتیم به خلود در نعیم و در سرای نعیم هر دو، و هرگز وارد نشد مثل این در عذاب اهل نار، و لهذا به خلود عذاب قایل نشدیم. پس اگر بگوییم که حق تعالی فرموده است که: «خالدین فیه و ساءلهم یوم القیامة حملاً» ما بگوئیم که این در موطنی از موطن آخرت است و ضمیر «فیه» عاید است به وزر که گناه است، نه عاید است به عذاب^{۱۸۳}. پس چون بنده را بدارند در حمل اثقال که آن اوزار است آن چنانکه حق تعالی فرمود: «وَلِيَحْمِلْنَ اَثْقَالَهُمْ مَعَ اَثْقَالِهِمْ». یعنی البته بارهای گران خود را بردارند و بارهای گران دیگر به آن بارها نیز بردارند، و آن در زمانی است مخصوص. پس حق تعالی می گوید که «خالدین فیه» یعنی خالداند در حمل وزر از موضعی که او را بر می دارند در وقتی که از قبور بیرون می آیند تا آنکه او را به نار برسانند و در وی در آید ایشان در آن مدت مغللاند در حمل آن وزر، چنانچه از [۲۲ پ] پشتهای ایشان گرفته نشود؛ زیرا که حق تعالی می گوید که: «مَنْ اَعْرَضَ عَنْهُ فَاِنَّهُ يَحْمِلُ یَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا خَالِدًا فِیْهِ». ضمیر «فیه» به وزر عاید شود و برداشتن وزر را در روز قیامت فرمود و مدت روز قیامت از خروج ناس است از قبور تا وقتی که به منازل خود نزول کنند در جنت و نار^{۱۸۴}، و آن روز منقضی شود و به انقضای او

منقضي شود جميع آنچه در وی بوده است از آنچه در وی مخلد بوده اند از حمل اوزار. و چون آن رور منقضي شد همانند از برای خلود ظرفی که در وی باشد و منقل شود^{۱۸۵} حکم به نار و جنت و عذابی و نعیمی که محتص است به هردو، و وارد نشد در عذاب چیری که دلالت می کند بر خلود در او، آن چنانکه وارد شده است خلود در نار.

فاما عذاب در نار لاند مه است و معیب باشد از ما مذت او که تا کی خواهد بود و از جهت بصوص بقینی در وی نداریم الا آنکه ظواهر چنان می دهد که اجلی دارد، فاما کمیت او مجهول است و هیچ نقی بر او وارد نشده است،^{۱۸۶} و اهل کشف همه با طاهر علی السوی اند پس ما ندیم ما و قوله تعالی «إِنَّ رَتِّكَ فَقَالَ لَمَّا يَرِيدُ». یعنی^{۱۸۷} هر چه خواهد همان شود. و لازم نیست اهل ایمان را بیش ازین، مگر آنگه که بقی بیابد متواتر، معید عم، و یقین کند^{۱۸۸} پس آن وقت^{۱۸۹} قطع کند مؤمن به او. و این ترجمه عبارت شیخ بود.

و بر دانای فرزانه ظاهر است که تمسک^{۱۹۰} شیخ درین سخن به طواهر بصوص است و محصل^{۱۹۱} کلامش آست که در خلود عذاب بص نیامده است آن چنانکه در خلود نعیم، و اگر آید قول باید کرد. پس او در بصوص وارده طعن نکرده تا تکفیر او لازم آید بلکه اعتماد بر بصوص کرده و طلب آن نموده. ازین مقدار [۲۳ الف] غافل نباید شدن که بعد ازین بکار خواهد آمدن.

و در باب سابع عشر چون ملاحظه کرده‌اند که بعضی از متصوفه گویند که: چون عذاب ابدی نیست پس اسماء جلال مثل مستقم و قهار و غیرها^{۱۹۲} معطل شود و تعطیل در اسماء جایز نیست؛ فرموده‌اند که: صفات نسب و اضافات است و نسب و اضافات اموری است علمی، و نیست مگر ذات واحد ه من جمیع الوجوه، لذلک جایز شد که حق تعالی رحمت عباد خود کند در آخر الأمر، و عذاب را بر ایشان سرمد نکند؛ زیرا که مکرهی نیست که او را بر آن اکراه کند و اسماء و صفات اعیانی نیستند که در خارج موجود باشد تا حکمی بر او واجب گردانند در اشیاء. پس هیچ مابقی از شمول رحمت نیست ۱۱. مرجع را؛ و چون مکره و موجب ندارد، لهذا گفت: «ولو يشاء الله لهدى الناس جميعاً» پس حکم این مشیت^{۱۹۳} در دنیا و آخرت است. و که می‌تواند که دلیری بیاورد که وارد نشد الا سرمد عذاب بر اهل جهنم البته، یا بر یکی از اهل عالم. و هیچ نقی نیست که ما به او رجوع کنیم که احتمال ۱۵ به او راه نیابد در سرمد عذاب، آن چنانکه ما را در سرمد نعیم است پس نماند الا جواز، و آنکه او رحمن دنیا و آخرت است. و چون این را فهم کردی تشیع تو کم گردد بلکه بالکلیه زایل شود.

و در باب پنجاه و هشتم فرموده که: عرش مستوی رحمن است^{۱۹۴} نظری به گناهان دارد پس نظری به گناهان نکند الا به عین رحمت، و لهذا می‌باشد مآل و عاقبت اصحاب گناهان به

رحمت. و بعد از چند مظر فرمود که: اعمال فحار^{۱۹۵} در اسفل
 [۲۳ پ] سافلین است پس اگر رحم به ایشان^{۱۹۶} رحمت
 کند به آن نظری که ذکر کردیم ایشان را نعیمی در همان منزل
 که دارند بدهد، فلايموتون فیها ولا یحیون، پس ایشان در نعیم
 نار دایمیں مؤتداید مانند نعیم بایم به رؤیایی که در حال
 خواب می بید و به آن شاد و متعّم شود. و گاه باشد که او در
 جامه خواب خویش مریض و زحمت دار و فقیر باشد و خود را
 در خواب ذا سلطان و نعمت و ملک بسد. پس اگر تو در وی
 نگاه کنی ازین حیثیت که او متد است به آن چیرها که در
 خواب می بیند می گویی که او در نعیم است و راست
 می گویی؛ و اگر نگه کنی در وی ازین حیثیت که او در
 جامه خواب زُر درشت است و حالت سختی دارد و فقر دارد و
 جراحتها دارد می گویی که و در عذاب است، این چنین
 می باشند اهل نار، فلايموت فیها ولا یحیون. هرگز بیدار
 نمی شود ابداً از آن خوابی که دارد اینست رحمتی که الله
 ۱۵ تعالی به او اهل نار را رحمت می کند.

و در موضعی دیگر از فتوحات فرموده که: در حدیث
 شفاعت آمده که روز قیامت مردم از عظیم هول، التجاه انبیا
 علیهم السلام آورند، هر یکی از انبیا گوید: نفسی نفسی،
 بدرستی و راستی الله تعالی امروز غضبی کرد که قل آن
 ۲۰ غضبی مثل او نکرد و بعد آن غضبی مثل آن نخواهد کرد. پس
 اگر عذاب اندی غیر متناهی بودی عدم تناهی عذاب غضبی

باشد از آن غضب اعظم باشد چه جی آنکه مثل او باشد و هم بعد او باشد؛ زیرا که غضب روز قیامت متناهی است و این غضب غیر متناهی است پس اعظم [۲۴ لف] از وی باشد نه مقدار غیر متناهی. و این دلیلی است روشن بر عدم سرمد [بودن] عذاب اهل جهنم.

سؤال: اگر گویند که چرا جایز نباشد که غضبی که سبب سرمد عذاب است نتیجه آن غفلت باشد که در روز قیامت بود؟^{۱۹۷}

جواب: غضب و رضا و رحمت و امثالها نه صفات

- ۱۰ حقیقی اند مثل حیات و علم و قدرت و امثالها، بلکه از قبیل افعال اند؛ زیرا که غضب جوشش خون دل است از شعور به امری^{۱۹۸} غیر ملایم پیدا شده، نتیجه آن آنست که به معضوت علیه فعلی ايقاع کند^{۱۹۹} غیر ملایم او، مثل قتل و ضرب و حبس و امثالها. و همچنین رحمت رقت قلب است و نتیجه آن آنست که به مرحوم مال و جامه و طعام دهد^{۲۰۰} و نتایج در حق نه اسماء مادی آن نتایج مستمی می شود. پس غضبی که در روز قیامت است عبارت از خلق^{۲۰۱} اموری چند است متناهی [که] غیر ملایم مغضوب علیهم است و سرمد عذاب عبارت از خلق اموری ناملایم غیر متناهی است و خالق جمیع امور حق است پس صادق شد که او غضبی بعد از روز قیامت کرده که از غضب روز قیامت اعظم است، یعنی خلق اموری غیر متناهی بعد از روز قیامت کرده و در روز قیامت خلق اموری

متناهی کرد.

سوال: چرا جایز نباشد که اموری که در روز قیامت مخلوق شده بطریق عادت، الله تعالی مسبب خلق آن امور غیر متناهی شده باشد و سبب ایجاد غیر متناهی من حیث انه مسببها اعظم از آن امور غیر متناهی است؟

جواب: اسناد افعال به حق تعالی حقیقت عقلیه است، و اسناد آن افعال به اسباب عادی مجازی عقلی است؛ زیرا که به تأویل فاعل است مانند بنی الأمير المدینه است، و اسناد فعل به فاعل حقیقی بی تأویل ظاهر است و اسناد [۲۴- پ] او به فاعل مجازی خلاف ظاهر؛ زیرا که به تکلیف تأویل می شود و ترک ظاهر جایز نیست الا بضرورت، خصوصاً که انبیا علیهم السلام اسناد آن افعال به فاعل حقیقی کرده اند و گفته اند که: «إِنَّ اللَّهَ غَضِبَ».

سوال: اگر گویند که ضرورت موجود است و آن است که خلود عذاب امریست ضروری، و لهذا ارتکاب آن تأویل کردیم.

جواب: ضروری بودن او ازین حدیث نخواهد بود، مانند که^{۲۰۲} از غیر او باشد، و مدعای شیخ آنست که هیچ دلیلی نیست که دلالت بر آن کند چنانچه سابقاً از وی نقل کردیم. و اگر باشد، بیايد گفتن^{۲۰۳} تا در وی تأمل کنیم اگر قطعی یقینی باشد قبول کنیم و اگر محتمل باشد دفع کنیم. و ظاهر آنست که نیست پس ترک ظاهر و ارتکاب تأویل جایز نباشد

والله اعلم.

دیگر در کلام قدیم آمده است که: «الابشین فیها أحقاباً»^۵
 لایذوقون فیها برداً ولا شراباً. الا حمیماً و غشاقاً. جزاء
 وفاقاً. و گاهی جزاء وفق باشد که مدت عذاب موازن مدت
 معصیت باشد، و چون مدت معصیت متناهی است باید که
 مدت عذاب هم متناهی باشد و لهذا فرمود که: «الابشین فیها
 أحقاباً». یعنی بودن ایشان در دوزخ احقاباً، یعنی سالهای
 بسیار، «لایذوقون فیها» یعنی نمی چشند در آن سالهای بسیار
 الا حمیماً و غشاقاً جزاء وفاقاً.

سؤال: اگر گویند که چون کفر مصمم شد^{۲۰۴} بر این که
 اگر عمر او غیر متناهی باشد او بر همان منتهی باشد لهذا
 عذاب او غیر متناهی باشد^{۲۰۵}.

جواب: حکم بر امور اخروی جز به نصوص کتاب و
 سنت^{۲۰۶} نتوان کرد، به محرد این سخن [حکم به] سرمد
 عذاب نتوان کرد. پس اگر بقصی به این معنی وارد است قبول
 باید کرد [۲۵ الف] والا فلا.

سؤال: اگر گویند که چون کسی نیت کند که فردا کافر
 شود حالیا کافر می شود بلاشک، و چون کافر نیت آن داشت
 که فردا و پس فردا و هکذا الی نهایی کافر شود لهذا عذاب او
 غیر متناهی باشد.

جواب: کسی که نیت کرد که فردا کافر شود در کفر او
 فی الحال شکی نیست و سخن در وی نیست، سخن در سرمدی

[بودن] عذاب است^{۲۱۷}، و مری است احروی غیبی، و خبر از وی دادن جز به نصّ قطعی نتواند بود، و سخن در آن نصّ است که آیا این چنین نصّی هست یا نه؟
سؤال: اگر گویند شرک ظلمی عظیم است پس جزاء او غیر متناهی باشد.

جواب: گوئیم که این هم موقوف است به نص^{۲۱۸}، و بالجمله سرمد [ی بودن] عذاب مری است عظیم، و اگر واقع بودی بایستی که شارع بروی تنصیص نکردی تا احتمال شک و شبهه بر طرف بودی^{۲۱۹}. و چون تنصیص نکرد پس معلوم شد که واقع نیست.

سؤال: اگر گویند که اجماع منعقد است^{۲۲۰} که عذاب کفار سرمدی است.

جواب: اگر مراد اجماع عوام امت است^{۲۲۱} دلیل نمی شود، و اگر مراد اجماع اهل حلّ و عقد است از مجتهدین امت، پس جواب از دو وجه است:

وجه اول آنست که امام رازی در کتب خود فرموده است که دلیل برین که اجماع حجّت است نقلی است و ادلّه نقلیه افاده نمی کند مگر ظنّ. و چون اصل اجماع ظنی باشد هر آینه اجماع حزّ ظنّ افاده نمی کند و اجماع ظنی در اعتقادات حجّت نشود.

وجه دوم سلّمنا که اجماع مفید یقین است فاما اجماعی که ممکن الوقوع است و خرق او موجب کفر است اجماع صدر

اول است از صحابه رضی الله عنهم اجمعین؛ زیرا که ایشان [۲۵ پ] محصور و معدود و معروف بودند؛ چه محل ایشان جز مکه و مدینه و کوفه و شام نبود، و اما غیر صحابه محصور و معدود و معروف نبودند و در اقطار ارض متفرق بودند پس اجماع ایشان متعذر الوقوع است. و اجماع صحابه باید که ۵ معنی او متواتر باشد به مجرد لفظ او، آنگاه خرق او موجب کفر گردد و الا فلا. و در سرمد عذاب این اجماعی متواتر المعنی هرگز واقع نشد^{۲۱۲}. آری نزد عوام امت سرمد عذاب متفق علیه است و آن دلیل نشود.

و مراد از عوام کسانی اند که مجتهد نباشند هر چند که ۱ طرفی از علوم داشته باشند نه زمره بازاریان و دهاقین و ارباب حرف و اجناد؛ چه ایشان در چنین مقاعد و معاهد از دایره نفی و اثبات خارج اند.

و از جمله چیزهایی که دلالت کند بر این که اجماع بر سرمد عذاب واقع نیست، آنست که شیخ الإسلام ابن تیمیه ۱۵ حنبلی که از کبار^{۲۱۳} ائمه محدثین اهل سنت است به این رفته که کفار بعد از سالهای بسیار و قرنهای بی شمار از دوزخ بیرون می آیند. و حدیثی روایت می کند که رسول^{۲۱۴} صلی الله علیه و آله و سلم فرموده که: «واللذی نفسی بیده لیأتین علی جهنم زمان تصفق ابوابها ینبت فی قعرها الجرجیر». و این حدیث مشهور است فاما علما ۱ و را ضعیف دانسته اند الا این تیمیه که او را تقویت کرده و تصحیح سند او

نموده.

و حدیثی دیگر روایت می کند از عمر بن خطاب رضی الله عنه که او فرموده که: اهل دوزخ از دوزخ بیرون می آیند اگر چه در وی به عدد رمل عالج بمانند، و عالج نام موضعی است که ریگ بسیار دارد و در وی مجتمع است.

و ابن تیمیه درین باب مبالغتی [۲۶ الف] کلی می کند، و غیر این حدیث، حدیثی چند ایراد می کند، و حالانکه خلود کفار در جهنم متواتر است و مجمع علیه است نزد اکثر علما^{۲۱۵}، و ابن تیمیه منع اجماع و تواتر می کند بلکه از کبار صحابه خلاف آن نقل می کند. و علی هذا منع اجماع و تواتری که ما نمودیم از آن اخف و اهن باشد با وجودی که^{۲۱۶} آیات در خلود کفار در جهنم وارد است و او همه را تأویل می کند آن چنانکه آیه «ومن یقتل مؤمنا متعمدا فحزاؤه جهنم خالدا فیها» را به طول مدت تأویل کرده اند^{۲۱۷} و حضرت شیخ رضی الله عنه در فتوحات در عذوبت عذاب اهل جهنم طوری دیگر فرموده است آن را، ایراد آن لازم است^{۲۱۸} تا این رساله جامع اقهار کلام شیخ باشد.

در باب عشرين و ثلاثمائة فرموده است که: سرای اشقیا و ملايكة عذاب ایشان در تعظیم و تمجید حق اند آن چنانکه سرای نعیم و ملايكة نعیم بی فرقی همه بنده مطیع اند. یکی نعیم می دهد از بهر خدا، و یکی استقام می کند از برای او. و همچنین قبضتین - یعنی اشقیا و سعداء - نیست در ایشان

- جوارحه، و نیست در ایشان جوهر فردی، إلا که او مسبِّح الله است^{۲۱۹} و مقتس است مر جلال او را، و عالم نیست به آنچه نفس مدبِّر او را در وی تصریف می کند آن نفسی که او مکلف است به عبادت حق، پس اگر جوارح می دانستند آنچه نفس می داند از تعیین آنچه معصیت است و آنچه طاعت است ۵ هرگز موافقت نفس به معصیت نمی کردند^{۲۲۰}؛ زیرا که جوارح نمی بینند هیچ چیزی از موجودات الا مسبِّح مرالله و مقتس مر جلال او را. و ایشان را قوتی عظیم است در حفظ و یاد داشتن، پس نفس آن جوارح را در هیچ امری تصریف نمی کند الا که آن جوارح آن امر را یاد می کنند و می دانند، و ۱۰ نفس می داند که او طاعت است یا معصیت است و چون نفس در روز قیامت انکار کند [۲۶ پ] نزد سؤال، حق تعالی می فرماید که گواهی از تو بر تو بیاوریم پس از جوارح سؤال کند از^{۲۲۱} افعال که ایشان را در آن افعال تصریف کرد؟ پس ۱۵ بگوید به چشم که: به من بگو که ترا به چه چیز بکار برد؟ بگوید که به من در فلان چیز و فلان چیز نظر کرد، و همچنین به گوش و دست و پای و پوست و زبان بگوید، و ایشان گواهی دهند به آنچه ایشان را در وی بکار برده، پس حق تعالی به نفس بگوید که هیچ چیزی ازینها انکار می کنی؟ ۲۰ پس متحیر می شود و می گوید که: نه.
- و جوارح نمی دانند که معصیت و طاعت چیست و چون نفس را عذاب کنند به آنچه معاصی جوارح می شود از آتش و

انواع عذاب، فاما جوارح متعذب و شیرین در می یابند آنچه بر ایشان طاری می شود از انواع عذاب^{۲۲۲}، ولهذا او را عذاب نام کرده شد؛ زیرا که جوارح آن را عذب در می یابند آن چنانکه خازنان نار آن را عذب در می یابند ازین حیثیت که ایشان از برای خدا انتقام می کنند و همچنین جوارح آن را عذب می دانند؛ زیرا که خدا ایشان را محلّ انتقام کرد از آن که نفس حکم بر آن جوارح می کند پس الیها بر نفس ناطقه چیزی بعد از چیزی واصل می شود به واسطه آنکه روح حیوانی آن را از حواس اخذ می کند و به او می رساند و جوارح ندارد الا نعیم دایم در جهنم، آن چنانکه خازنان نار، پس انسان تخیل می کند که عضو متآلم می شود از جهت آنکه او در نفس خود احساس دارد و چنین نیست بلکه متآلم اوست.

و بعد از چند سطر فرمودند که: و اگر جوارح متآلم می شدند^{۲۲۳} ایشان نیز انکار می کردند آن چنانکه نفس انکار کرد و گواهی نمی دادند.

سوال: اگر گویند که اهل اسلام اتفاق کرده اند که: عذاب بر نفس و جسد است هر دو، و برین تقدیر [۲۷ الف] معذب نفس است فقط.

جواب: مراد اهل اسلام به این که عذاب بر جسد و نفس است معاً، اثبات حشر اجساد است خلافاً للفلاسفه که به حشر روحانی، فقط، قایل اند و مقصودشان آنست که جسد معاد می شود و به دوزخ در می آید و به نار محرق می شود و محلّ

ضرب و نکال می گردد، نه آنست که او مدرک^{۲۲۴} الم است؛ زیرا که مدرک^{۲۲۵} نفس است و جسد آلت ادراک است.

و شیخ به این تصریح کرده که جسد محلّ اسباب عذاب است فلا اشکال. و سخن شیخ بنابر آنست که اجسام مع قطع نظر از ارواح مدرک اند ادراکی را که مناسب ذات ایشان است ۵
لقله تعالی: «وان من شیء الا یسبح بحمده.» و تسبیح فرع علم است.

و نزد این طایفه محقق است که جمیع اشیاء^{۲۲۶} حیّ اند و مستبح اند نه به تسبیح حالی، چنانچه علماء ظاهر می گویند بلکه به تسبیح قالی. و جمیع اهل کشف به این متفق اند و ۱۰
ظواهر احادیث و آیات به این معنی دلالت می کند مثل قوله تعالی: «وانّ منها لما یهبط من خشية الله.» و قوله: «قالنا اتینا طائعتین.» و قوله: «فی الارض یومئذ تحدث اخبارها بان ربک اوحی لهما.» و قوله: «والطیر صافات کلّ قد علم صلاته و تسبیحه.» و قوله: «علمنا منطق الطیر.» و قوله عن الهدد: ۱۵
«أحطت بمالم تحط به.» و قوله علیه الصّلاة والسلام: «إنّ المؤذن یشهد له مدی صوته من رطب و یابس.» و سئلت در رفتن به جامع روز عید آنست که از راهی روند و از راهی باز آیند^{۲۲۷} تا که راه گواهی دهد، و سنگ پاره در دست رسول تسبیح می کرد و طعام تسبیح می کند و آهو و شتر به او سخن ۲۰
می گفتند و درخت سخن او قبول کرد و نزد او آمد [۲۷ پ] و امثال او بی شمار است^{۲۲۸}.

سؤال: اگر گویند که اگر در نفس الأمر آن چیزها حق و عالم و ناطق بودندی کلام و تسبیح ایشان معجز نشدی.

جواب: چون نطق و تسبیح ایشان از سایر خلق مخفی بود، ظهور آن به برکت قول او عین اعجاز است و علماء قشری این ظواهر را بی موجبی تأویلات بارده می کنند و آن غلط عظیم است. و علی هذا قول شیخ که عذاب کفار از عذوبت است حق و صدق است و هیچ محذوری یا کفری از وی لازم نمی آید و اگر استیعاب به قول فتوحات می کردیم مجلدی عظیم الحجم می شد و در آنچه ایراد کردیم کفایت کلی است ارباب فطانت را.

جواب اعتراض هفتم: بدان — جعلک الله من العارفين — که قبل از شروع در جواب لابد است از تقدیم مقدمه ای چند که در اثنای کلام رجوع به آن لازم است.

مقدمه: لفظی که از برای معنی موضوع است اگر غیر آن معنی احتمال ندارد او را نص گویند و محکم خوانند و اگر احتمال غیر آن معنی داشته باشد اگر احتمال آن دو معنی را بالسویه باشد چنانچه هیچ کدام نسبت به او اولی نباشد او را مشترک گویند و متشابه نیز خوانند و او^{۲۲۷} نسبت با هر یکی از این دو معنی محتمل است مثل قره نسبت به حیض و طهر، و اگر احتمال او آن دو معنی را بالسویه نباشد بلکه یکی نسبت به او اولی باشد از آن دیگر، پس آن لفظ را نسبت به آن معنی که اولی است ظاهر گویند، و به آن معنی که اولی نیست مرجوح

گویند و محمل نیز خوانند.

مقدمه: چون استدلال به نص کنند در مقابل او نص باید آوردن نه مشترک و نه ظاهر و نه مرجوح. [۲۸ الف] و چون به ظاهر استدلال کنند در مقابل ۲۲۸ او ظاهر باید با نص، نه مشترک و نه مرجوح، و استدلال به مشترک و مرجوح روا نیست.

مقدمه: چون کسی استدلال به کتاب و سنت کند تکفیر او، بلکه تفسیق او جایز نیست هر چند که خطا کند؛ زیرا که او به کتاب و سنت دست زده است و در دامن نبوت در آویخته است خصوصاً که به کمال علم و عمل متصف باشد زیرا که از اهل قبله است.

مقدمه: منکر مسایل اجتهادیه کافر نیست؛ زیرا که کافر کسی است که انکار ما علم مجیه من الرسول ضروری کند و مؤمن کسی است که تصدیق کند به ما علم مجیه من الرسول ضروری. و همچنین انکار احادیثی که راویان ایشان آحاد است کفر نیست چه کفر انکار امور یقینیّه دینیّه است. و بعد از آنکه این مقدمات به خاطر خطیر قرار یافت شروع در مقصود کنیم و تحریر مبحث به اسلوبی که ما آن را اختراع کردیم نماییم آنگاه کلام شیخ را رضی الله عنه مطابق و موافق او نقل کنیم.

بدان — شرح الله صدرک و رفع ذکرک و میتر امرک — که فرعون تلفظ کلمه شهادت کرد بقوله تعالى حتی اذا ادرکه

الفرق قال: «آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا اسرائيل و
 انا من المسلمين». و این نص است زیرا که ذکر بنی اسرائیل
 از آن جهت کرد که توهم آن نکنند که او ایمان به خود آورد؛
 چه او سابقاً می گفت که: «انا ربکم الأعلى» و «ما علمت
 ۵ لکم من الیه غیری.» پس رفع این احتمال کرد بقوله: «الذی
 آمنت به بنوا اسرائيل» آن چنانکه ساحران گفته اند که: «امنا
 بر رب العالمین رب موسی وهارون» تا توهم آن نکنند که ایشان
 ایمان به فرعون آورده اند، آنگاه [۲۸ پ] فرعون تأکید ایمان
 نمود بقوله: «وانا من المسلمين».

۱۰ سؤال: اگر گویند که قوله تعالى «الآن وقد عصيت قبل و كنت
 من المفسدين» دلالت می کند به این که ایمان او مقبول
 نیست.

جواب: این آیت دو احتمال دارد:

۱۵ احتمال اول آنست که این تعزیر و توبیخ باشد به این که
 در زمان طویل تقصیر و تفریط کرده و درین زمان^{۲۲۹} قصیر
 بسیرتدارک نموده، و این احتمال اقوی و اولی است؛ زیرا که
 ظاهر این کلام تصدیق اوست به اخلاص در ایمان او. و اگر
 در ایمان مخلص نبودی بایستی که نفی اصل ایمان می فرمود
 آن چنانکه در اعراب فرمود که: «قالت الاعراب امنا قل لم
 ۲۰ تؤموا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدحل الايمان في قلوبكم». و
 ظاهر این کلام توبیخ است فقط، نه عدم قبول^{۲۳۰}.

احتمال دوم آنست که این توبیخ از برای عدم قبول ایمان

او باشد و این احتمال بعید است زیرا که درین کلمات
 قرینه‌ای که دلالت کند به عدم قبول، نیست الا مجرد توبیخ،
 و توبیخ به مجرد دلالت به عدم قبول نمی‌کند الا دلالتی
 بعید. پس این کلام به ایمان او دلالت کرد بطریق تنصیص،
 و علی هذا دلیل به ایمان آوردن فرعون دو نص باشد و نسبت
 این دو کلام به احتمال اول^{۲۳۱} ظاهر باشد و به احتمال دوم
 مرجوح باشد و مرجوح معارض یک نص نمی‌شود، فکیف که
 معارض دونص گردد نهایت امر آن باشد که نسبت این کلام
 به احتمال دوم^{۲۳۲} ظاهر باشد و ظاهر است که ظاهر معارض
 نقضین نمی‌توان بود بلکه معارض یک نص نمی‌شود.

سؤال: اگر گویند که این ایمان، ایمانی بآس است لقوله
 تعالی: «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله».

جواب: ما را در جواب دو مقام است:

مقام اول آنست که این آیت محمل است و بیان او در
 آیتی دیگر آمده است؛ زیرا او دلالت نمی‌کند الا به این که
 ایمان بآس نافع نیست و از وی معلوم نشد که در دنیا [۲۹]
 الف] و آخرت نافع نیست یا در دنیا نافع است و در آخرت
 نافع نیست، یا در آخرت نافع است و در دنیا نافع نیست پس
 این مقدار در وی مجمل باشد و بیان این به در آیتی دیگر واقع
 است و هی قوله تعالی: «فلو لا کانت قریة آمنت فنعما
 ایمانها الا قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی
 الحیاة الدنیا و متعنا هم الی حین». یعنی اهل قریه ایمان

نیاوردند در حالت مشاهده عذاب که ایمان ایشان نافع ایشان شد الا قوم یونس که چون ایمان آوردند در حالت مشاهده عذاب، ما عذاب را از ایشان دور کردیم در حیات دنیا. پس ازین آیت معلوم شد که نفی نفع ایمان بآس در دنیاست و به آخرت متعرض نشد پس احتمال دارد که در آخرت نافع باشد و علی هذا آن آیت نصّ نباشد در نفی نفع ایمان بآس مطلقاً، هم در دنیا و هم در آخرت، بلکه احتمال آن دارد که مراد حق در او آن باشد که درین آیت بیان فرموده است. و اذا حصل الاحتمال مطلق الاستدلال.

سؤال: اگر گویند که دلیل عدم نفع^{۲۳۳} ایمان بآس اجماع است.

جواب: این سؤال^{۲۳۴} در جواب اعتراض ششم معلوم شد، به آنجا باید رجوع کرد تا معلوم شود که ما در حقیقت اجماع چه گفتیم.

مقام دوم آنست^{۲۳۵} — لانسلم — که این ایمان، ایمان بآس است و گاهی ایمان بآس باشد که فرعون رجا و امید از نجات قطع کرده باشد، و حالانکه او قطع طمع از نجات نکرده؛ زیرا که او مشاهده آن کرد که بنی اسرائیل در میان آب [۲۹ پ] در راه خشک می روند، و دانست که آن به برکت ایمان ایشان باشد^{۲۳۶} به موسی و اله موسی، پس مسارعت به ایمان کرد، و لهذا گفت که «آمنت به بنو اسرائیل.» شاید که او هم نجات یابد آن چنانکه ایشان نجات

یافتند.

- سؤال: اگر گویند که قوله تعالى: «وقال موسى ربنا إنک أتیت فرعون و ملاءة زبئة و أموالاً فی الحیاة الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک ربنا اطمس علی اموالهم و اشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم» قال قد اجیبت دعوتکما» دلالت می کند که قوم فرعون و فرعون هر دو ایمان آوردند نزد رؤیت عذاب الیم؛ چه دعای موسی و هارون همین بود و حق تعالی فرمود که: دعای شما مستجاب شد و برین تقدیری که سابقاً مقرر شد لازم آید که ایمان قوم فرعون نیز صحیح باشد و ظاهر این آیت آنست که هر دو صحیح نیست؛ زیرا که ضمائر فی قوله «علی اموالهم» الی قوله «حتى یروا» به فرعون و قوم او هر دو راجع اند.

جواب: رجوع ضمائر دو احتمال دارد:

- یکی آنست که به فرعون و قوم او، هر دو راجع شوند.
- دوم آنست که به قوم او راجع باشد فقط. و مراد از «عذاب الیم» عذاب آخرت باشد نه غرق، پس قوم فرعون در حالت غرق ایمان بیاورده باشد و فرعون تنها آورده باشد، و لهذا حق تعالی از فرعون خبر داد که او در حالت غرق ایمان آورد و از ایشان خبر نداد.
- و در اکثر مواضع قرآن مراد از «عذاب الیم» عذاب قیامت است، و لهذا فرموده است که «إِنَّ لِّلَّذینَ حَقَّتْ عَلَیْهِمُ کَلِمَتُ رَبِّکَ لَا یُؤْمِنُونَ» ولو جاءتهم کَلِمَةُ رَبِّکَ حَتَّى یَرَوْا الْعَذَابَ الْاَلِیْمَ»

ولا تحقّ الكلمة على الكافر الذي علم أنّه لا يؤمن. و اگر چه این کلام نسبت به احتمال اول ظاهر است [۳۰ الف] و نسبت به احتمال دوم مرجوح است فاما ظاهر معارض نصّ نمی شود خصوصاً که جانب مرجوح قایم الاحتمال است.

سؤال: اگر گویند که قوله تعالى «يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبش الورد المورده» و اتبعوا في هذه لعنة و يوم القيامة بش الورد المرفود» دلالت می کند به این که فرعون با قوم خود در دوزخ در آیند و ایشان در دنیا ملعون اند و در روز قیامت در بدترین حال اند.

جواب: در آیتی دیگر آمده است که: «أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب» و نگفت «أدخلوا فرعون وآله». پس جایز است که مراد در آن آیت آن باشد که قوم فرعون تنها به آتش روند و او نرود. و چون ضمیر «أوردهم» به قوم او راجع است «اتبعوا» نیز به قوم او راجع باشد.

سؤال: اگر حال چنین بودی پس چه فایده دارد قوله «يقدم قومه» یعنی پیش ایشان رود، «فأوردهم النار» یعنی ایشان را به نار وارد گردانید؟

جواب: فایده آن آنست که چون او^{۲۳۷} در دنیا دعوی الوهیت کرد به باطل، در آخرت قدام ایشان رود و ایشان را به دوزخ برد تا بدانند که آن دعوی باطل است نزد او، آن چنانکه در نفس الأمر باطل است و در حالت رجوع و عدم دخول او به ایشان، بدانند که آن به برکت ایمان است.

سوال: اگر گویند که: قوله تعالى «فأخذه الله نكال الآخرة و الأولى» دلالت می کند بر این که او در دنیا معذب بود^{۲۳۸} به غرق، و در آخرت نیز [۳۰ پ] معذب خواهد بود البته؛ زیرا که به صیغه ماضی فرمود و گفت: «فأخذه»، و تمیز از امور مستقبله به لفظ ماضی از برای تحقق وقوع است.

جواب: این وجه محتمل است، فاما وجهی دیگر احتمال دارد، و آن آنست که نکال آخرت و نکال دنیای او همین غرق باشد در دنیا، و صیغه ماضی از برای این معنی آورده باشد، و لهذا تقدیم «آخره» بر «اولی» فرمود. و چون این احتمال قایم است استدلال ساقط است.

این مجمل کلام شیخ است در امر فرعون، که ما آن را به این اسلوب تنقیح کردیم. و با وجود این مباحثه و استدلال که در فصوص است در فتوحات می فرماید که^{۲۳۹}: «أمره الى الله». یعنی امر فرعون در قبول ایمان او و عدم قبول او، به خدا حواله شده است^{۲۴۰}.

با وجود آن عبارتی که در فتوحات فرموده که^{۲۴۱} از وی مفهوم می شود که فرعون از اهل نجات نیست بلکه از اهل هلاک است و در سلک کفار است، در باب ثانی و سنین فرموده که: مجرمین چهار طایفه ند، همه در ناراند و از نار بیرون نمی آیند، و ایشان متکبران اند بر الله تعالی، مثل فرعون و مانند او از کسانی که دعوی ربوبیت از برای نفس خود کرده اند و نفی از خدا نموده اند. پس گمت: «ما علمت لكم من آله

غیری» و گفت: «أنا ربکم الأعلى». یعنی نیست در آسمان خدایی غیر من، و همچنین نمرود و غیر او، و دوم مشرک اند، و سوم معطل اند و چهارم منافق اند.

و در کتاب القلم فی مناصحة النفس فرموده که: اگر سر الوهیت را استعمال کنی و ازین ادویه عبودیت استعمال نکنی بیرون شدی تو با فرعون و نمرود.

و چون شیخ درجایی امر فرعون [۳۱ الف] به خدا حواله کرده و درجایی به کفر او و بودن او از اهل نار تصریح نموده، پس معلوم شد که هر چه در باب ایمان او گفته از قبیل مباحثه است نه از قبیل اعتقاد.

سؤال: اگر گویند که: اگر از قبیل مباحثه بودی نه از قبیل اعتقاد، پس چرا گفتی که: فقبضه الله طاهراً و مطهراً؟

جواب: چون دلیل بر ایمان او تقریر کرد و آن خالی از قوتی نبود بنابر آن عبارت «طاهر و مطهر» فرمود و آن چنانست زیرا که بنابر قوت ادله، ایمان او ثابت است و بنابر ثبوت ایمان، و انّ الایمان یحبّ ما قبله طاهر و مطهر باشد.

و چون این مقدار محرّر شد شروع در نقل کلام شیخ باید نمود واللّه الموفق لا ربّ غیره، شیخ در باب ثامن و تسعین و مائه از فتوحات در توحید ثانی عشر فرموده که: حتّی إذا ادرک الفرق قال: «آمنت أنّه لا إله إلاّ الذی آمنت به سوا اسرائیل».

این توحید استغاثه است و او توحید^{۲۴۲} صله است؛ زیرا که او «الذی» آورد تا رفع کند التباس نزد سامعین را، آن

- چنانکه^{۲۴۳} سحره کرده اند هنگامی که ایمان آورده اند به رب العالمین^{۲۴۴}، پس گفتند: «رب موسی و هرون» از برای رفع التباس از اذهان سامعین^{۲۴۵}. و لهذا فرعون ایشان را وعید داد به صلب و بریدن دست و پای. بعد از آن فرعون تتیمیم کلام خود کرد و گفت که: «وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ». زیرا که دانست که اله آنست که به او انقیاد کنند و به هیچ چیز منقاد نشود.
- و علی بن ابی طالب رضی الله عنه از یمن به مکه می آمد^{۲۴۶} و رسول صلی الله علیه وسلم از مدینه به مکه می آمد از برای حج و از برای عمره، و علی بنی دانست که قرآن کرد میان حج و عمره، یا افراد کرد حج را از عمره^{۲۴۷}؛ پس گفت:
- ۱۰ اَمَلْتُ بِمَا اَمَلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ. [۳۱ پ] یعنی احرام کردم به آنچه رسول الله به او احرام کرد. و بنی دانست که رسول الله به چه احرام کرد پس از وی مقبول شد با وجود آنکه به علم محقق نبود پس اگر به علم محقق باشد به قبول شدن اولی و آخری باشد. پس فرعون اعلام داد به آن تا قوم خود را اعلام کند به رجوع او از آنچه دعوی کرده بود که او ربّ اعلای ایشان است.

- فَأَمَرَ إِلَى اللَّهِ؛ زیرا که او ایمان کرد نزد دیدن بأس، و نافع نشد مثل آن ایمان که رفع عذاب دنیا کند الا قوم یونس، و متعرض نشد به آخرت؛ و بعد از آن الله تعالی او را تصدیق کرد در ایمان خودش بقوله: «الآن وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ». پس دلالت کرد به اخلاص او در ایمان او و اگر مخلص نبود در وی،
- ۲۰

بگفتی آن چنانکه در اعراب گفت آن اعرابی که گفتند^{۲۴۸}:

«آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم». پس الله تعالی گواهی داد از برای فرعون به ایمان، والله تعالی از برای کسی گواهی ندهد به صدق در توحید، الا که حزاء او خواهد داد به آن اخلاص در توحید.

۵

و فرعون بعد از ایمان او عصیان نکرد پس الله تعالی او را قبض کرد طاهراً. و چون کافر مسم شود بر او واجب است که غسل کند پس بود غرق او و غسل او و تطهیر او، ازین حیثیت که خدا او را انخذ کرد، و او در آن حالت نکال آخرت و اولی، و گردانید آن را عبرتی از برای هر کسی که ترسناک باشد. و

۱۰

ایمان او مانند ایمان کسی نیست که غرغره کند؛ زیرا که مُقَرَّرٌ مَتِيقٌ است^{۲۴۹} به این که مفارق است و قاطع است به آن؛ و این غرق در اینجا چنین بود؛ زیرا که فرعون دریا را خشک دید در حق مؤمنین، پس دانست که آن از برای [۳۲]

۱۵

الف] ایشان نشد مگر به سبب ایمان، پس او متیقن به موت نشد بلکه علیه کرد بر ظن او حیات، پس او نیست از کسانی که موت نزد او حاصر شد، پس گفت که: من اکنون توبه کردم، و نیست از کسانی که کافر بمیرند، فأمره الى الله، ولما قال الله: «قالیوم ننجیک ببیدک لتکون لمن خلقت آیه» کما کان قوم یونس، فهذا ایمان موصول^{۲۵۰} و قدم الهویة لیعید ضمیر به علیه لیلحق بتوحید الهویة.

۲۰

و در باب ناسع و ستین و ثمانه در فصل ناسع از فتوحات

- مکّیه فرموده: چون الله تعالی گفت: «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا» پس ایشان ایمان نیاوردند الاّ تا آنکه از ایشان رفع آن بأس کند و او منافع نشد والله تعالی ایشان را اخذ کرد به آن بأس، و ذکر نکرد که آن ایمان ایشان را در آخرت نفع نکند، و تأیید آن می کند قوله تعالی: «فلولا کانت قریة آمنت ۵ فنفعها ایمانها الاّ قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا.» پس اینست معنی قول ما که ایمان، ایشان را نافع نشد در رفع عذاب از ایشان در حیات دنیا، آن چنانکه نفع کرد قوم یونس را، پس حق تعالی تعرض به آخرت نکرد.
- ۱۰ و در باب سابع و ستین و ملته فرموده که: حق تعالی به موسی و هارون گفت: «فقلوا له قولاً لیناً» از جهت مناسبت باطن او؛ چه او به حسب باطن از اذله است و استدلال^{۲۵۱} طاهر او از جبروت و کبریائی است که داشت^{۲۵۲} پس به واسطه قول لّین یاد کند مسکنتی و ذلتی که در باطن اوست و
- ۱۵ ظاهر و باطن علی السواء گردد، پس خمیرمایه قول لّین در باطن او عمل می کرد و مناسبت او قوی می شد تا هنگامی که بأس او منقطع شد از تابعان او، و حایل شد غرق میان او و طمعهای او، التجا آورد [۳۲ پ] به آنچه باطن او می داد از آنچه بر او بود از ذلت و افتقار، پس گفت: «آمنت انه لا اله الاّ الذی آمنت به بنوا اسرائیل» از برای رفع اشکال، آن چنانکه سحره گفتند: «امنا بر رب العالمین رب موسی و هرون» از برای رفع اوتیاب و ازاله اشکال. بعد از آن گفت: «وأننا

من المسلمین.» پس حق تعالی مخاطبه او کرد به لسان عتاب
 «الآن و قد عصیت». یعنی این زمان اظهار کردی آنچه
 می دانستی پیش ازین، و عصیان کردی و بودی از مفسدین
 در تابعان خود، «فالیوم ننجیک.» پس او را بشارت داد قبل
 قبض روح او بیتنگ، و تا باشی تو از برای کسانی که بعد از
 تو آیند آیتی و علامتی، هرگاهی که بگویند^{۲۵۳} آنچه تو گفتی
 ایشان را نجات شود آن چنانکه ترا بود؛ چه عذاب متعلق
 نمی شود الا به ظاهر تو، پس ابتداء غرق، عذاب بود و شدت
 موت در او شهادتی خالص بری که هیچ معصیتی متخلل او
 نشد پس مقوض شد بر افضل عملی. این همه از برای آنست
 که هیچ کس از رحمت الله تعالی مأیوس و نومید نشود، «فانه
 لا یأس من رحمة الله الا القوم الکافرون.» و اعتبار به خاتمه
 عمل است.

آنگاه بعد از چند سطر فرمود که^{۲۵۴}: پس مقوض شد
 فرعون، و تأخیر در اجل او نشد در حالت ایمان او، مبادا که
 رجوع کند به آنچه بر او بود از دعوی. پس غافل شدند اکثر
 ناس، و حکم کردند بر مؤمن به شقاوت. و اما قوله تعالی:
 فاوردھم النار، فما فیہ نصّ انه یدخلھا معهم بل قال الله
 تعالی: «ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب» ولم یقل ادخلوا فرعون
 وآله. و رحمت الله از آن اوسع است که ایمان مضطر^{۲۵۵} را
 [۳۳ الف] قبول نکند و کدام اضطرار اعظم است از اضطرار
 فرعون در حال غرق، و حالانکه الله تعالی می گوید که:

- «أمن يجيب المضطر إذا دعاه و يكشف السوء». پس قرین ساخت اجابت و دور کردن بدی به دعای مضطر؛ و فرعون ایمان آورد خالصاً، و حق تعالی غرق او نکال آخره و اولی ساخت پس عذاب او نبود بیشتر از غرق^{۲۵۶} در آب شور، و او را قبض کرد بر احسن عملی و صفتی که ایمان است. مظهر آیه ۵ این معنی می دهد^{۲۵۷} و تقدیم ذکر «آخره» کرد و تأخیر «اولی» کرد تا معلوم شود که عذاب به غرق اولی است^{۲۵۸} و نکال آخرت. پس از برای همین «آخره» را در ذکر تقدیم کرد به «اولی»، و اینست فضل عظیم.
- ۱۰ و در قصّ موسوی^{۲۵۹} فرموده که: و چون آل فرعون موسی را در میان تابوت، یعنی صندوق، در دزیا یافتند نزد درخت فرعون، او را موسی نام کرده؛ زیرا که «(مو ۲۶۰)» آب است و «ما» اسم درخت است به زبان قبطی. پس فرعون خواست که او را بکشد زن فرعون گفت — و او مُطِيق بود به نطق الهی — به فرعون در حقّ موسی که این قره عین است از برای ۱۵ من و از برای تو؛ چه زن فرعون را الله تعالی از^{۲۶۱} برای کمال خلق کرده بود آن چنانچه رسول صلی الله علیه و سلم فرمود که: «کامل شد از زنان چهار کس: مریم بنت عمران و آسیه امرأة فرعون و خدیجه و فاطمه.» پس موسی قره عین آسیه شد به ۲۰ کمال که او را حاصل شد، و قره عین فرعون شد به ایمان که خدا به او داد نزد غرق. پس الله تعالی او را قبض کرد طاهراً مطهراً، نیست در وی چیزی از خبیث؛ زیرا که او را قبض کرد

- نزد ایمان او، قبل از آنکه چیزی از آثام کسب کند، و اسلام [۳۳ پ] ما قبلِ خود را قطع و محومی کند از گناهان، و حق تعالی او را آیتی و علامتی ساحت بر عنایت خود سبحانه و تعالی به هر که خواهد تا آنکه هیچ کس یأس از رحمت الله تعالی نکند «فانه لا ییأس من رحمة الله إلا القوم الکافرون».
- ۵ پس اگر فرعون از کسانی بودی که از رحمت الله تعالی یأس دارند مبادرت و شتابی به ایمان نمی کردی پس بود موسی آن چنانکه زن فرعون گفت در او که او قره عین است از برای او و از برای فرعون، شاید که نفع ما کند، و چنین بود چه الله تعالی هر دورا به موسی علیه السلام نفع کرد.
- ۱۰ آنگاه^{۲۶۲} بعد از چند سطر فرمود که: و اما قوله تعالی «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله الّتی قد خلّت فی عباده» دلالت نمی کند بر آنکه آن ایمان ایشان را نفع نمی کند در آخرت به دلیل استثنا در قوم یونس؛ زیرا که در قوم یونس استثنا کرده و گفته: «فلولا کانت قریة آمنت فنفعها ایمانها إلا قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا». پس حق در آن آیت آن خواسته است^{۲۶۳} که آن ایمان از ایشان عذاب را در دنیا رفع نمی کند، و لهذا فرعون در دنیا معذب شد با وجود ایمانی که از وی صادر شد. این سخن گاهی باشد که امر فرعون مانند امر کسی باشد که او متیقّن^{۲۶۴} شده است به انتقال، از دنیا به آخرت، در آن ساعت. و قرینه حال چنان می دهد که متیقّن به انتقال نبود؛
- ۱۵
- ۲۰

- زیرا که معاینه مؤمنین کرد که در طریق خشک می روند به سبب ضرب موسی بحر را به عصا. پس فرعون متیقن به هلاک نشد در حالت ایمان آوردن، به خلاف محتضر که موت نزد او حاضر باشد که او متیقن است به انتقال از دنیا به آخرت. پس فرعون را به محتضر الحاق نکنند در عدم قبول ایمان او، پس فرعون ایمان آورد به آن الهی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند در حالتی که او به نجات متیقن بود [۳۴ الف] و او را نجات حاصل شد فاما نه به آن صورتی که او می خواست. پس الله تعالی او را نجات داد از عذاب آخرت در نفس خود، و بدن او را نجات داد از نیستی در آب، آن چنانکه گفت:
- «هالیم ننجیک یبدنک» تا باشی از برای کسانی که بعد تو آیند آیتی و علامتی؛ چه اگر او به صورت غایب می شد در آب، قوم او می گفتند که او محتجب شده است، پس ظاهر شد به صورت معهوده مرده، تا بداند که اوست پس نجات عام شامل شد فرعون را حساً از حیثیت بدن او، و معنأ از حیثیت نفس و روح او. و من حقت علیه کلمة العذاب الاخروی لایؤمن ولو جاءته کل آية حتی یروا العذاب الالیم ائی ینوق العذاب الاخروی. پس فرعون ازین صنف خارج شد اینست ظاهر که قرآن به او وارد شد؛ ثم انا نقول بعد ذلک و الامر فیہ الی الله لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه و مالهم نص فی ذلک یستندون الیه ۲۶۵.

اینست ترجمه کلام شیخ رضی الله عنه در فتوحات و

فصوص؛ اگر چه در آن ترجمه تقدیمی و تأخیری و زیادتی و نقصانی واقع است فاما محصل کلام شیخ فوت نشد و از جمیع آن معلوم شد که شیخ منع نقی که ایمان او را منافی باشد می کند و می گوید که: این چنین نقی نیست، و سه بار فرموده که: أمره الی الله، و جمیع آیاتی که خصم به آن استدلال کرد آورده، و آن را محتمل ساخته و از نصیّت بدر برده، آن چنانکه سابقاً این حقیر تحریر نموده، و علی هذا شیخ درین مسأله مجتهد باشد به ظواهر قرآن، و لهذا گفت که: اینست ظاهر که قرآن به او وارد شد. و علی هذا اگر مصیب باشد دو اجر دارد، و اگر مخطی باشد یک اجر؛ پس تکفیر او نتوان کرد و بعد از اطلاع بر آنچه درین [۳۴ پ] رساله محرّر شده است هر که تکفیر او کند از کمال جهل یا نادانی باشد^{۲۶۶} یا از کمال عناد و مکابره باشد، و الله يقول الحق و هو یهدی السبیل.

جواب اعتراض هشتم: بدان — رفع الله شانک و صانک عما شأنک — [که] شیخ رضی الله عنه فرموده است که جمیع ملایکه از بشر افضل اند، بلکه فرموده که ملائکه عالین که ایشان را ملایکه مهیمین و ملایکه کز و بین خوانند، از نوع انسانی افضل اند. و آن سبب تکفیر نمی شود؛ زیرا که جماعتی از اهل سنت و جماعت به تفضیل ملک بر بشر مطلقاً قایل شده اند مثل امام محمد حجة الاسلام ابوحامد غزالی و عبدالله حلیمی، و هیچ کس ایشان را تکفیر نکرد و مبتدع

نساخت، پس شیخ که به افضلیتِ مَدک مطلقاً قایل نیست بلکه به افضلیتِ بعضی قایل شد من بابِ الأولى تکفیر و تبذیر او روا نباشد.

- امام محمد غزالی رضی الله عنه در کتاب احیاء علوم الدین^{۲۶۷} در کتاب صیام فرموده که: الإنسان رتبة فوق رتبة البهائم لقدرته بنور العقلی علی کسر شهواته، ودون رتبة الملائكة^{۲۶۸} لاستیلاء الشهوات علیه، انتهى.
- ۵

فصل دوم

[در أجوبة اعتراضات فصل دوم از باب اول]

جواب اعتراض اول: بدان — علمک الله علماً لدیاً — که قبل از شروع در أجوبة تقدیم مقدمه ای چند باید کرد تا فهم آن أجوبة آسان گردد. والله الموفق.

مقدمه: متکلمین دو فرقه اند: یکی گمراه و اهل بدعت مانند معتزله، دوم راهبر و اهل سنت اند که اشعریه و ماتریدییه اند. و هر دو طایفه را متکلم گویند خواه مستی باشد و خواه معتزلی. وجودیه نیز دو طایفه اند: یکی ملحدانند، و یکی موحد؛ و بیان مذهب هر دو طایفه از جملة ضروریات است تا فرق میان موحدین و ملحدین معلوم شود، و [بیان] آن در دو وصل است. [۳۵ الف]

وصل اول

در بیان مذهب وجودیه ملحدین لعنة الله عليهم أجمعين بدان — حماک الله من قرناء الشوع — که این طایفه خبیثه می گویند که باری تعالی در خارج موجود مستقل^{۲۶۹} متعین ممتاز از عالم ارواح و اجسام نیست بلکه او مجموع عالم

است، تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً، و نسبت او به سایر افراد عالم نسبت کلی طبیعی است به افراد. پس عالم الله است و الله عالم، چیزی دیگر غیر عالم نیست که او را الله گویند، بلکه آنچه هست همین عالم است لا غیر. و این کفری است صریح و قوی است قبیح؛ و حضرت شیخ رضی الله عنه ۵ در فتوحات در عقیده خواص — و در بعضی از نسخ فتوحات نمی باشد و گاه باشد که رساله مستقل باشد او را رساله المعرفة نام است — نفی این مذهب کرده و فرموده که: ومن هنا أيضاً زلت اقدام طائفة عن محرى التحقيق فقالت ماثمة الا مانرى فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس امراً آخر و سبب ۱۰ هذا المشهد لكونه ما يتحققون به تحقق اهد فلو تحققوا به قالوا بذلك.

و سید شریف در حاشیه تجرید، و مولانا سعد الدین در شرح مقاصد ذکر این وجودیه کرده اند و اظهار کفر و جهالت ایشان نموده اند. ۱۵

اما سید شریف در حاشیه چنین فرموده که: جماعتی از صوفیه به این رفته اند که نیست در وقع الا ذات واحد، و دروی ترکیب نیست اصلاً، و او را صفاتی است که عین اوست، و او حقیقت وجود است که منزّه است در حد ذات خود از شوائب عدم و سمات امکان، و مر او راست تقیدات به قیود اعتباری، ۲۰ و به حسب آن نماینده می شود موجودات متمایزه، پس متوهم می شود از آن تعدّد حقیقی، و این خروج است از طور تحقیق

عقل؛ چه بدهات او شاهد است^{۲۷۱} به تعدّد موجودات به تعدّد حقیقی [۳۵ پ] و شاهد است به اینکه ذوات و حقایق مختلف اند بالحقیقه^{۲۷۱}، نه به اعتبار فقط. و کسانی که به این گفتار رفته اند دعوی می کنند [که] اسناد آن به مکاشفات و مشاهدات ایشان است و وصول به آن به مباحث عقل و دلالات او ممکن نیست، بلکه عقل معزول است در آنجا، آن چنانکه حسن و مدرکات عقل معزول است.

و اما کسانی که به درجات عقل مقیداند و قایل اند به اینکه هر چه عقل شهادت کند به او، مقبول است و هر چه شهادت نکند بر او، مردود است؛ و می گویند که طوری و رای طور عقل نیست، چنین می دانند که مکاشفات و مشاهدات به تقدیر صحت او ملوث^{۲۷۲} است به چیزی که موافق عقل است پس ایشان به شهادت بدهات عقل بر ایشان مستغنی اند^{۲۷۳} از اقامت برهان بر ابطال امثال آن، و می شمارند تجویز او را مکابره^{۲۷۴}، که التفات به او نباید کرد. این ترجمه کلام سید است.

و اما مولانا سعدالدین در شرح مقاصد چنین فرموده اند که: مشهور شده است میان جمعی متفلسفه و متصوفه که حقیقت واجب وجود مطلق است و چون ایشان ایراد کردند که وجود مطلق مفهومی کلی است و در خارج تحقیق ندارد و افراد غیر متناهی دارد، و واجب موجود است در خارج، و واحد است و در وی تکثری نیست جواب دادند به اینکه او واحد شخصی

- است و موجود است به وجودی که عین اوست و تکثر در موجودات به واسطه اضافات است نه به واسطه تکثر وجودات ایشان است؛ زیرا که وجود چون منسوب شود به انسان، موجودی حاصل شود و چون منسوب شود به فرس، موجودی دیگر حاصل شود و علی هذا. و این جواب احتراز است از شناعت تصریح به اینکه واجب موجود نیست و به اینکه وجود جمیع اشیاء حتی [۳۶ الف] قاذورات واجب است، تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً، والّا تکثر وجودات و بودن وجود مطلق مفهوم کنی که وجود ندارد الا در دهن، ضروری است و جمیع حکما اتفاق کرده اند که وجود مطلق از معقولات ثانیه است و امور اعتباریه است^{۲۷۵} و تحقق در خارج ندارد. این ترجمه بعضی از کلام اوست و مقصود ازین مقدار حاصل است چه مراد تصور مذهب ایشان است لا غیر. و جماعتی گمان برده اند که مذهب شیخ رضی الله عنه این است و حاشا الله و معاذ الله که مذهب او این باشد.

وصل دوم

- در مذهب ویردیه موحدین رضوان الله علیهم اجمعین بدان — حملک الله فی زمره اولیائه^{۲۷۶} — که شیخ رضی الله عنه در مصتعات خود فرموده که واجب الوجود وجود مطلق است، و بعضی از معتقدان نادان و مکران با حرمان

گمان آن برده‌اند که مراد او مذهب وجودیه است که مولانا سعدالدین آن را شرح نموده است و آن بهتانی است عظیم، و کلامی است غیر مستقیم. و ما درین وصل کلام شیخ را ترجمه کنیم آنگاه در بیان او شروع کنیم.

شیخ رضی الله عنه در عقیده اولی از فتوحات فرموده که: ^۵
عالم همه موجود است به او، و او موجود است به نفس خود، ندارد افتتاحی وجود او و ندارد نهایی بقای او، بلکه او وجودی است مطلق.

منکران شیخ چون این عبارت ^{۲۷۷} را در اول فتوحات دیدند، و در بعضی از مصتفات او مثل آن یافتند، جزم کردند که شیخ از وجودیه است و تکفیر او کردند ^{۲۷۸}.

و بعضی از معتقدان شیخ چون مثل این عبارت دیدند اعتقاد کردند که مراد شیخ آنست که باری تعالی وجود مطلق است یعنی از معقولات ثانیه است، و چون مطلق به آن معنی در خارج موجود نیست به تکلمات کلی ارتکاب کرده‌اند و گفته‌اند که او کلی طبیعی است و در حد ذات خود وجود مستقل ندارد پس دایماً و ازلاً [۳۶ پ] و ابداً او را مظهری از مظاهر می‌باید که در ضمن او متحقق گردد و به قدم عالم قایل شدند و انواع اعتقادات فاسده از آن اصل فاسد لازم آمد، لاجرم ملحد شدند و از دایره شریعت بیرون رفتند. ^{۲۰}

و مراد شیخ رضی الله عنه که باری تعالی وجود مطلق است آنست که باری تعالی علت است و نه معلول است آن

چنانکه ۲۷۹ در باب ششم از فتوحات فرموده است که: حق تعالی اوست موصوف به وجود مصبق؛ زیرا که او سبحانه نه معلول است مرچیز را، و نه علت است بلکه او موجود است به ذات خود.

سوال: اگر گویند که ۱۰ م معلولیت او ظاهر است ۲۸۰ فاما عدم علت او ظاهر نیست.

جواب: علت دو معنی دارد: یکی لغوی، و به آن معنی شامل فاعل است و قابل است و عایت است و صورت و شرط و معد و ارتفاع مانع ۲۸۱، و شک نیست که باری تعالی به این معنی علت است زیرا که او فاعل و صانع عالم است.

دوم اصطلاحی، چنانچه فلاسفه می گویند که ذات باری بی ملاحظه امری دیگر، خواه آن بهر اعتباری نفس الامر باشد مثل امکان عقل اول و وجوب او بالغیر، و خواه موجود خارجی باشد مثل قدرت و ارادت، نزد اهل سنت او علت تامه عقل اول است و این معنی ایجاب است، و علی هذا وجود باری تعالی ملازم وجود عقل اول است و به او مقید باشد؛ چه انفکاک او از وی محال است، و چون وجود او مقید شد به غیر، پس مطلق الوجود نباشد.

و عبارت شرح مواقف ایست که: فإنهم — یعنی فلاسفه —

صرّحوا ۲۸۲ بأنّ ایجاد تعالی العالم من لوازم ذاته فیمتنع خلوه عنه فانکروا القدرة و اثبتوا ۲۸۳ له الایجاب. و این عین تقيید است وجود حق را به وجود عالم که مستلزم قدم اوست، و چون

شیخ رضی الله نفی علیّت به این معنی کرده باشد هر آینه اثبات اختیار کرده باشد پس ذات حق من حیث هی مع قطع النظر از امور اعتباری نفس الامر^{۲۸۴} مثل قدرت و اراده [۳۷ الف] از وی هیچ چیز صادر نشد^{۲۸۵} پس علّت نباشد. و لهذا

۵ شیخ رضی الله عنه در باب بیست و یکم از فتوحات ذکر کرده که: بدان که ذات حق نشد ظاهر ار او چیزی اصلاً ازین حیثیت که ذات است بی آنکه منسوب شود به او امری آخر، و آن امر آخر که به ذات نسبت آن کنند که او قادر است بر ایجاد، و این سخن نزد ماست و نزد اهل حق به آن ذات نسبت

۱۰ کنند که او علّت است؛ و نیست این مذهب، مذهب ما، و او صحیح نمی شود، ولیکن بود غرض ما از جهت آن^{۲۸۶} مخالف ما که نزد او مقرر کنیم [که] او نسبت وجود عالم به ذات حق نکرد ازین حیثیت که او ذات است تا آنکه نسبت نکرد به او علیّت. و لهذا ایراد مذهب او کردیم و با وجود نسبت قادریت

۱۵ به آن ذات لابد است از امر ثالث، و او اراده ایجاد است مرآن عین را که^{۲۸۷} مقصود اوست به ایجاد^{۲۸۸}؛ پس موجود نشد کون إلا از فردیت، یعنی سه چیز: ذات و قدرت و ارادت، نه از احدیت، یعنی ذات حق که احد است^{۲۸۹}.

و در باب دوم از فتوحات فرموده که: حق تعالی موجود است به ذات خود، و مطلق الوجود است و مقید نیست به غیر خود، و نه معلول است و نه عت است مر چیزی را^{۲۹۰}، بلکه او خالق معلولات و علل است و ممک قدوس لم یزل است، و عالم

۲۰

موجود است به الله سبحانه، نه به ذات خود، مقید است به وجود حق تعالی.

- پس فرق عظیم باشد میان قول شیخ رضی الله عنه که الله تعالی وجود مطلق است، و میان قول وجودیه ملاحظه که [گفته اند] الله تعالی وجود مطلق است؛ چه معنی اول آنست که او علت نیست یعنی موجب نیست، و معنی دوم آنست که او وجود عام است که از معقولات ثانیه است. و اول ایمان صحیح است و دوم کفری صریح است. [۳۷ پ]

- مفهوم: وجود واجب الوجود^{۲۹۱} عین ذات اوست، و کلام ما در وجود خاص است نه در وجود مطلق^{۲۹۲}، که وجود عام است که عبارت از ثبوت و حصول و تحقق است؛ زیرا که او زاید است بر سایر موجودات در ذهن و در خارج؛ زیرا که او در خارج، معدوم است؛ چه اگر وجود واجب تعالی عین ذات او نباشد بلکه غیر او باشد در خارج، هر آینه موجود خارجی باشد. پس صفتی باشد و عارض ذات باری باشد و ممکن بالذات باشد^{۲۹۳}؛ چه تعدد واجب بالذات محال است، و علی هذا اتصاف باری تعالی به آن صفت لابد است او را از علتی، جایز نیست که آن علت غیر ذات باری تعالی باشد و الا لازم آید که واجب الوجود بالذات در وجود خود محتاج باشد به غیر. پس ممکن بالذات و واجب بالغیر باشد و آن محال است، و اگر آن علت ذات باری باشد بداهت عقل حاکم است به اینکه ایحاد فرع وجود است. پس مادام که موجود فی

نفسه نباشد علت وجود نمی تواند بودن، و علت مقدم است بر معلول به قدم ذاتی؛ پس قس این وجود موجود بود اگر آن وجود سابق عین این وجود لاحق است تقدم شیء علی نفسه لازم می آید، و اگر غیر اوست تسلسل لازم آید تا انتها به وجودی که عین ذات است و هو المطلوب.

۵

سؤال: اگر گویند که ذات باری تعالی من حیث هی هی علت است.

جواب: هر چه معروض وجود است او به نظر به ذات خود من حیث هی هی وجود مسبب است از او؛ زیرا که ماهیت من حیث هی هی جمیع امور عارضه از او مسبب است به این معنی که نه عین او بند و نه جزء او. پس او در حد ذات خود از همه معرّا باشد پس ماهیت من حیث هی هی [۳۸ الف] در ذات خود معدوم باشد^{۲۹۴} و ایجاد کردن از معدوم محال است بدیهه، پس بلا شرط وجود مرحد نمی تواند بودن خواه ایجاد خود کند و خواه ایجاد غیر. و منازعه درین باب مکابره است و السلام.

۱۵

دلیل دیگر؛ هر مفهومی که مغایر وجود است مانند انسان مثلاً، مادام که وجود به او منضم نشود در نفس الأمر بوجهی از وجوه او در نفس الأمر موجود نیست قطعاً، و مادام که ملاحظه انضمام وجود به او نکند حکم به اینکه او موجود است نتوان کردن؛ پس هر مفهومی که مغایر وجود است او محتاج است در موجود بودن خود در نفس الأمر به غیری که آن وجود است،

۲۰

و هر چه محتاج است در موجود بودن به غیره او ممکن است چه ممکن را معنی دیگر نیست لا آنکه او محتاج است در موجود بودن به غیره؛ پس هر مفهومی که مغایر وجود باشد او ممکن باشد و علی هذا وجود باری تعالی مغایر او نباشد^{۲۹۵} و الا ممکن باشد. تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

سؤال: اگر گویند که ممکن آنست که محتاج باشد در موجود بودن خود به غیری که موحد او باشد نه محتاج به غیری که وجود او باشد.

جواب: چون احتیاج به غیر در موجودیت است پس موجودیت او از غیر مستفاد کرده باشد و معنول او شده باشد^{۲۹۶} و در موجود بودن خود بر آن غیر موقوف باشد پس ممکن باشد خواه آن غیر را وجود او گویند و خواه او را موحد او نامند.

دلیل دیگر؛ واجب در حد ذات خود منافی عدم است و او ابعاد مفهومات است از قبول عدم؛ زیرا که ماعدای او امتناع از قبول عدم لذاته نمی کند بلکه به واسطه وجود امتناع از عدم می کند و شک نیست که واجب آنست که منافی [۳۸ پ] عدم لذاته باشد نه آنست که منافی عدم^{۲۹۷} به واسطه غیر باشد، و وجود منافی عدم است لذاته، نه به واسطه وجود دیگر، و الا تسلسل در وجودات لازم آید پس لازم آمد که وجود عین واجب باشد^{۲۹۸}.

دلیل دیگر؛ اگر وجود باری عز اسمہ غیر او باشد اگر در خارج موجود باشد ممکن باشد و وجود او غیر او نباشد دفماً

للتسلسل؛ پس باری تعالی در موجودیت خود محتاج باشد به
ممکنی که غیر اوست و آن ممکن در موجودیت خود محتاج به
غیر نباشد^{۲۹۹} پس باری تعالی به امکان اولی باشد تعالی الله
عن ذلک علواً کبیراً. و اگر در خارج نباشد بلکه در خارج
وجود او محال باشد^{۳۰۰} و محمول به ذات باری باشد پس او
وجود عام باشد^{۳۰۱}؛ چه وجود عام را معنی دیگر نیست الا
آنکه او بودن است و هستی، و در خارج موجود نیست؛ چه او
از معقولات ثانیه است و بر باری و غیره محمول است و سخن
ما در وجود خاص است نه در وجود عام.

۱۰ مقدمه: چون مقرر شد که ذات باری عین وجود اوست^{۳۰۲}
پس وجود او وجودی محرّد باشد یعنی عارض ماهیت نیست و
نسبت وجود عام به او نسبت عرض عام است، و در خارج
وجودی غیر او موجود نیست خلافاً للمشائیین، که ایشان
می گویند که وجودات ممکنات در خارج موجوداند، و وجود
وجود عین وجود است تا تسلسل لازم نیاید.

سؤال: اگر گویند که چون وجود باری عین او باشد^{۳۰۳} پس
او را موجود نتوان گفتن؛ چه معنی موجود ذوالوجود است.

۲۰ جواب: معنی وجود ما قام به الوجود است خواه از قبیل قیام
صفت به موصوف باشد مانند [۳۹ الف] قیام وجود ممکنات به
ماهیات ایشان، و خواه از قبیل قیام الشیء بنفسه باشد مانند
قیام وجود واجبی به نفس خود، با وجود آنکه^{۳۰۴} محمول در
قول ما الواجب موجود وجود خاص نیست که عین واجب است

در خارج و در ذهن، تا اعتراض لازم آید، بلکه محمول وجود عام است که عین وجود واجب است در خارج، و غیر اوست در ذهن. و بالجمله وجود خاص بر واجب حمل موافات است و حمل وجود عام بر او حمل اشتقاق است^{۳۰۵}.

۵. وقال مولانا عبدالرحمن البجانی رحمه الله: حقیقت وجود که عین واجب است در حمل بر واجب احتیاج به اشتقاق ندارد بلکه به موافات محمول است، و اگر صیغه موجود را از وجود به آن معنی اشتقاق کنند معنی موجود ذوالوجود خواهد بود اعم^{۳۰۶} من أن یکون الوجود نفسه او غیره.

۱۰. سؤال: اگر گویند که پس قیام وجود مجاز باشد و علی هذا موجود بودن او هم مجاز خواهد بود.

جواب: مولانا جلال الدین دوانی رحمه الله فرموده که: از آنکه اطلاق قیام بر آن مجازی باشد لازم نیاید که اطلاق موجود بر او مجازی باشد کما لایخفی علی من له ادنی بصيرة.

۱۵. سؤال: اگر گویند که متبادر به ذهن از لفظ وجود امری است کلی که مانع^{۳۰۷} شرکت نیست پس چگونه عین واجب باشد با وجودی که واجب جزئی حقیقی است.

جواب: سخن ما در حقیقت وجود است که در نفس الامر است نه در آنچه به اذهان متبادر است از مدلول لفظ؛ زیرا که

۲۰. جایز است که لفظ وجود در اذهان امری کلی باشد و عارض اعتباری باشد مر حقیقت واجب را. و آن حقیقت در حد ذات خود [۳۹ پ] جزئی حقیقی ممتنع الاشتراک باشد و آن مانند

مفهوم واجب باشد به قیاس حقیقت واجب؛ چه مفهوم واجب امری است کلی و حقیقت او جزئی حقیقی.

مقدمه: حقیقت نار مثلاً تا در خارج موجود نشود احراق و اشراق ندارد و سبب پیدا شدن آن احراق و اشراق وجود خارجی نار است و علی هذا احراق و اشراق آثار و احکام وجود خارجی ناراند^{۳۰۸} و وجود خارجی نار مبدأ آن آثار و احکام است. و غرض ما از این مقدمه دانستن آن مبدأ است.

حکماء مشائیین می گویند که: وجودی که عارض ماهیت نار می شود در خارج، و مبدأ آن آثار و احکام اوست و وجود وجود عین وجود است پس نار به وجودی موجود است که عین اوست و عارض اوست و وجود او به خود موجود است نه به وجودی که او عارض او شود؛

و حکماء اشراقیین می گویند که: فاعل نفس ماهیت را در خارج پیدا کرده بی آنکه وجودی عارض او گرداند بلکه ایجاد ماهیت بر قول ما مثل ایجاد وجود است بر قول شما، یعنی ماهیت بذاتها اثر فاعل است در خارج، و چون ماهیت در خارج پیدا شد عقل او را ملاحظه کرد و معنی هستی و بودن و وجود و تحقق و کون و حصول از وی انتزاع گردد و بر او حمل کند و گفت که: الماهیه موحوده^{۳۰۹}. پس در خارج نیست الا ماهیت فقط، و وجود و هستی که بر او محمول است امری اعتباری است^{۳۱۰}، نه آنست که او موجود خارجی باشد بلکه او از معقولات ثانیه است.

- و مراد از معقولات ثنیه آنست که چون ماهیت انسان تعقل کنیم [۴۰ الف] در ذهن ما صورت او در می آید و آن صورتی که در ذهن حاصل است معقول اول است و در خارج چیزی هست که محاذی اوست^{۳۱۱} و آن انسانی است که در خارج موجود است و چون آن صورت حاصله در ذهن باری دیگر ملاحظه کنیم^{۳۱۲} می بینیم که در ذهن چند صفتی دارد که در خارج نداشت. از آن جمله آنست که در ذهن کلی است و مانع شرکت نیست و در خارج جزئی بود و مانع شرکت بود. پس این کلیه معقول ثانی باشد و وجودی که بر ماهیت محمول می شود از این قبیل است؛ چه ماهیت اولاً در خارج اثر فاعل می گردد و آنگاه صورت او در عقل در می آید بعد از آن عقل در وی معنی حصول و گون و وجود و بودن ادراک می کند و بر او حمل می کند. و این مذهب مختار محققین است از متکلمین و حکماء و اکثر متأخرین به لو قابل شده اند، فاما از کنه او عاقل اند و از لب او بی حاصل؛ و اگر درین مذهب تأمل وافق واقع شود معلوم شود که او عین قول اشعری است که وجود هر شیء عین آن شیء است و عین قول شیخ محی الدین است که [گفته]: وجود اشیاء ذات حق است. و ما إن شاء الله آن را در دو وصل بیان کنیم.

وصل اول

در بیان آنکه این سخن عین قول اشعری است رضی الله

- عنه که: وجود هر شیء عین آن شیء است. چون این سخن ظاهر البطلان است در بادی الرأی، چه بر آن تقدیر اشتراک وجود لفظی باشد نه معنوی، و آن باطل است؛ زیرا که ما چون اعتقاد کنیم که صانع عالم موجود است فاما ندانیم که او واجب است یا ممکن، جوهر است یا عرض؛ و چون اعتقاد کنیم، که عرض است شبهه آید و آن اعتقاد را دور [۱۰ پ] کند، پس اعتقاد کنیم که او جوهر است باز شبهه آید و آن را برطرف کند، پس اعتقاد کنیم که او واجب است و ظاهر است که اعتقاد موجود بودن او زایل نمی شود هنگام زوال اعتقاد عرضیه به اعتقاد جوهریه، و زوال اعتقاد جوهریه^{۳۱۳} به اعتقاد واجبیه. پس اگر وجود عین جوهر و عرض بودی بایستی که اعتقاد موحودیه زایل شدی آن چنانکه اعتقاد جوهریه و عرضیه زایل شد. پس معلوم شد که وجود مشترک است میان جوهر و عرض به اشتراک معنوی نه به اشتراک لفظی^{۳۱۴}.
- و چون جناب شیخ ابوالحسن اشعری رضی الله عنه از آن اجل و ارفع است که سخنی بگوید که ظاهر البطلان باشد هر آینه علماء محققین سخن او را بر این حمل کرده اند که مراد شیخ اشعری آنست که وجود در خارج ممتاز نیست از ماهیت [به] امتیاز خارجی؛ یعنی در خارج چیزی نیست که او را ماهیت گویند، و چیزی دیگر نیست که او را وجود گویند تا که آن موجود که در خارج است عارض آن ماهیت که در خارج است شود به عروض خارجی^{۳۱۵}، مانند عروض سواد

مرجسم را، چه در خارج چیزی هست که او را جسم گویند و چیزی دیگر هست که او را سواد خوانند و او عارض جسم شده است در خارج به عروض خارجی^{۳۱۶}، بلکه بودن ماهیت در خارج همین نفس^{۳۱۷} پیدا شدن اوست، و وجودی که بر او محمول است معنی مصدری دارد که نفس حصول و تحقق است لا غیر.

و این کلام عین کلام اشراقیین است؛ چه ایشان گفته اند که: ماهیات [۴۱ الف] بذواتها اثر فاعل است یعنی ذات فاعل مستتبع ذات معلول است و چون ذات معلول در خارج پیدا شد^{۳۱۸} عقل انتزاع کون و حصول و وجود از وی می کند و بر او حمل می کند.

پس هیچ فرقی نشد^{۳۱۹} میان این دو کلام، الا به اینکه اشراقیین به وجود ذهنی قایل اند پس می گویند که: وجود عین ماهیت است در خارج، و غیر ماهیت است در ذهن؛ زیرا که او محمول است بر او، و محمول می باید که به موضوع متحد باشد و در ذهن مغایر شود تا حمل صحیح شود و چون که شیخ اشعری به وجود ذهنی قایل نیست فلذا گفت که: وجود عین ماهیت است فقط.

وصل دوم

در بیان آنکه این کلام عین قول شیخ اجل

شیخ معی الدین است رضی الله عنه

- ۵ شک نیست که وجود به معنی مصدری که عبارت از کون و حصول و ثبوت و تحقق است در خارج موجود نیست پس او مبدأ آثار و احکام خارجیہ نمی تواند بودن از سه وجه^{۳۲۰}.
- ۱۰ وجه اول آنست که او معدوم است در خارج، و معدوم در خارج مبدأ موجود خارجی نمی شود بدیهه؛ زیرا که چیزی که او در حد ذات خود متحقق نمی باشد^{۳۲۱} سبب تحقق دیگری نتواند بودن، و مزارع درین باب مکابر است و السلام.
- ۱۵ وجه دوم آنست که سابقاً مقرر شد که ماهیت انسان مثلاً مادام که وجود به او منضم بشود در نفس الامر، به وجهی از وجوه، او در نفس الامر موجود نیست قطعاً^{۳۲۲}، و مادام که ملاحظه انضمام وجود به او نکنند حکم به اینکه او موجود است نتوان کرد اصلاً، [۱۴۱ پ] و چون وجود از معقولات ثانیه است و در خارج وجودی ندارد و ماهیت در خارج موجود نیست انضمام میان دو معدوم خارجی در ذهن ممکن است فاقاً در خارج محال است کما لایخفی علی من له ادنی تأمل^{۳۲۳}، و
- ۲۰ انضمام دو معدوم خارجی در ذهن مفید امر خارجی نمی تواند بودن بداهه؛ آری هر گاهی که دو امر اعتباری که در خارج معدوم باشند به امری که در خارج موجود باشد قایم

شوند ملاحظه انضمام بینهما، به اعتبار اجتماع هر دو در آن
موجود که هر دو به او قایم اند ممکن است.

و همچنین اگر امر اعتباری به موجود خارجی قایم شود و
امر اعتباری دیگر به او عارض شود ملاحظه انضمام میان آن دو
امر نیز ممکن است، اما ملاحظه انضمام میان آن دو معدوم که
چنین نباشد ممکن نیست بلکه قول به اینکه انضمام میان آن
دو^{۳۲۴} امر اعتباری که به موجودی خارجی قایم اند خالی از
بُعدی نیست، و مادام که وجود در خارج به ماهیت مبضم نشود
ماهیت بر عدم خود باقی است، و لهذا حکماء مشائیین به این
رفته اند که وجود موجود است در خارج، و عارض ماهیت
است در خارج، تا معنی انضمام متصور گردد.

وجه سوم آنست که: وجود به معنی مصدری از جمله آثار و
احکام خارجیّه ماهیت است؛ زیرا که اولاً ماهیت در خارج
محقق می گردد آنگاه عقل او را ملاحظه می کند و معنی وجود
از وی اخذ می کند و بر او حمل می کند. پس وجود به این
معنی متأخر باشد از حصول ماهیت در خارج^{۳۲۵}، پس مبدأ
آثار خارجیّه و احکام بتواند بود، و السلام.

نقده

این تسمه زبده جمیع مقدمات است^{۳۲۶} و مقصود بالذات
اوست چون آثار و احکام ماهیات وجودی طلب می کند که
مبدأ [۴۲ الف] آن آثار و احکام گردد، و وجودی که در
خارج موجود باشد جز یکی نیست و آن ذات واجب الوجود

است تقدس و تعالی. پس او مبدأ آثار و احکام ماهیت باشد به این معنی که او نفس ماهیت را در خارج به جمیع لوازم و عوارض که دارد پیدا کرد و بعد ذلک عقل معنی کون و حصول از ماهیت اخذ می کند و بر او حمل می کند^{۳۲۷} و این کلام بعینه کلام شیخ اشعری و حکماء اشراقیین است^{۳۲۸} غایة ما فی الباب آنست که اسلوب تعبیر مختلف است و مقصود واحد است کما قیل:

نظم

عبارتنا شئی و حسنک واحد و کلّ الی ذلک الجمال یشر
و کمال وضوح این معنی در دو تکمله خواهد شد إن شاء الله تعالی.

تکمله اول: جمیع حکما و اکثر متکلمین به وجود ذهنی قایل اند و اما اهل سنت از متکلمین اگر چه به وجود ذهنی قایل نیستند فاما از کلام ایشان قول به وجود اشیاء در علم حق سبحانه و تعالی لازم می آید؛ زیرا که ایشان در اصول فقه تصریح کرده اند به اینکه معدوم مکلف است به امور شرعیه.

وقاضی عضدالدین و ابن الحاجب می فرمایند که این قول خاصه اهل سنت است و سایر طوائف بر ایشان انکار عظیم کرده اند و گفته اند که: هر گاهی که تکلیف نایم و غافل و مغشی علیه^{۳۲۹} و مجنون ممتنع باشد تکلیف معدوم من باب الأولى ممتنع شود. و اهل سنت جواب آن چنین داده اند که این اعتراض گاهی وارد شود که مراد آن باشد که معدوم در

- حالت عدم بالفعل مکلف باشد و این معنی مراد نیست بلکه مراد تعلق علمی است یعنی آن معلومی که در خارج معدوم است و الله تعالی دانست که او موجود خواهد شد ^{۳۳۰} [۴۲ پ] به شرایط تکلیف متوجه شد حکم بر او در ازل، به آنچه فهم خواهد کرد ^{۳۳۱} و به فعل خواهد آورد ^{۳۳۲} در لایزال. و این ^۵
- تصریح است به وجود علمی؛ چه اگر اشیاء در علم حق نباشند آن تعلق عقلی و توجه ازلی هیچ معنی ندارد و بالجمله معلومات حق تعالی معدوم مطلق نیستند؛ زیرا که نزد او متمیزاند ^{۳۳۳} نزد عالم البتّه به وجهی از وجوه وجودی دارد
- خصوصاً که اهل سنت به این قایل اند که حق تعالی عالم ^{۱۰} است به جزئیات بر وجه جزئی، و علی هذا اشیاء نزد حضرت حق در علم قدیم او حاضراند به ماهیاتها الکلیّة و اشخاصها الجزئیة. و این مبحثی طویل الذیل است این موضع احتمال شرح او نمی کند و غرض درین موضع به آن تمام می شود که اشیاء در علم او موجوداند به وجود علمی، خواه کلی و خواه ^{۱۵}
- جزئی؛ و آن موجودات علمیّه را به اصطلاح شیخ و اتباع او اعیان ثابت خوانند و اگر خوف اعتراضات مردم نا اهل نبودی احتیاج به این تطویل نشدی ^{۳۳۴} کما قال علی رضی الله عنه: «العلم نقطة کثرها الجاهلون».
- تکلمه دوم: حق تعالی چون خواهد که ماهیتی از ماهیات ^{۲۰} جزئیّه که در علم او مرتسم و مصوّر و حاضر است نسبتی خاص می دهد و به واسطه آن نسبت آثار و احکام آن ماهیت در

- خارج ظاهر می شود^{۳۳۵} پس آن ماهیت موجود فی الخارج می شود و ذات باری که وجود است مبدأ آثار و احکام آن ماهیت شده است^{۳۳۶}، و علی هذا وجود عارض ماهیت نشد بلکه مبدأ شد مر حصول و تحقق ماهیت را در خارج. و سابقاً معلوم شد که حصول و تحقق امر اعتباری نفس الامر است ۵
- [۴۳ الف] که از پیدا شدن ماهیت در خارج، عقل آن را در ماهیت ادراک می کند و بر او حمل می کند. و چون عبارت ضیق است بیش از آن نتوان گفت که بعد از پیدا شدن ماهیت یا بعد از ظهور ماهیت عقل معنی کون اخذ می کند پس اعتراض نباید کرد که پیدا شدن و ظاهر شدن همان نفس بودن است که کون و وجود و تحقق است زیرا که فطانت و فهم در اخذ معانی از الفاظ اللفظ^{۳۳۷} و اشرف از آنست که مقید شود به ظواهر مدلولات، بلکه اقتضای آن می کند که معنی را قبل از اتمام تعبیر به الفاظ اخذ می کند و السلام.
- و سید شریف رحمه الله در حاشیه تجرید در دو موضع ۱۵
- بیان این معنی نموده و چنین فرموده که: وجود حقیقتی متشخصه است در حد ذات خود، و در وی تعدد نیست به وجهی از وجوه، و او قائم است به ذات خود، و عدم به او متطرق نمی شود اصلاً، و امکان به او راه نمی یابد قطعاً، و او حقیقه واجب است تعالی، و معنی بودن غیر او موجود آنست ۲۰
- که مرآن حقیقتی که او ممتنع القیام است به غیر، نسبتی مخصوصه است به آن، اگر چه آن نسبت مجهول کیفیه است.

و این حقیر می گوید که: این نسبت مجهول کیفی نیست بلکه معلوم است؛ چه او عبارت از نسبت مبدائیه است و نسبت مبدائیه مجهول کیفی نیست.

و در موضعی دیگر از حاشیه تجرید فرموده که: واجب وجود مطلق است یعنی ممراس است از تقیید [۴۳ پ] به غیر و انضمام به او؛ و علی هذا مقصود نمی شود عروض وجود مر ماهیات ممکنه را، پس نیست معنی موجود بودن ماهیات ممکنه را الا آنکه آن ماهیات ممکنه را نسبتی مخصوصه است به حضرت وجودی که قائم است به ذات خود، و آن نسبت بر وجوه مختلفه است و انحاء شتی است و متعذر است اطلاع بر ماهیات آن نسبت. پس موجود کلی باشد اگر چه وجود خاص جزئی حقیقی باشد^{۳۳۸}. آنگاه فرمود که: هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا وقال ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم.

چون مید شریف که امام متأخرین است این معنی را پسندیده است و معرفت او را به راسخین در علم حواله کرده، باید که مبتدیان نارسیده و پیران نابالغ زبان اعتراضات واهی و شبه فاسده دراز نکنند و به قصور فهم معترف شوند والسلام.

و چون این معنی منقح و مقرر شد باید که فروع او روشن کنیم^{۳۳۹}. تا جواب آن اعتراضات آسان گردد والله الموفق.

فرع: و علی هذا موجود خارجی دو چیز است: یکی ماهیت ممکنه که آثار و احکام دارد، و دوم مبدأ آن آثار و احکام در

خارج که ذات حق است و مبدأ من حیث انه مبدأ مفارق و
 مباین ذی المبدأ که ماهیت است نیست بلکه مقارن و مجامع
 و مع خواهد بود اما آن مقارنت و مجامعت و معیت نه مانند
 مقارنت عرض به عرض است و نه مانند عرض به جوهر است و
 نه مانند مقارنت جوهر به جوهر است، بلکه مقارنت مبدأ به
 ذی المبدأ است و درین مقارنت حیز و مکان و موضع و محل
 دخل ندارد بلکه محرّد تأثیر است و تأثر و فعل است و انفعال و
 مقوله فعل. و انفعال گاهی بالفعل باشد که فاعل بالفعل فاعل
 باشد نه بالقوة، و مفعول بالفعل [۴۱ الف] مفعول باشد نه
 بالقوة. پس ذات وجود مقارن ماهیت باشد و الیه الاشارة بقوله
 تعالی: «وهو معکم اینها کنتم واللّه بکلّ شیء محیط» فافهم
 مقارنة الوجود للماهية.

مؤال: چون آثار و احکام مختلف است چه آثار و احکام نار
 احراق و اشراق و تسخین است و آثار و احکام آب برودت و
 سیلان و رطوبت است و علی هذا سایر اشیاء. و وجود واجب
 سبحانه و تعالی یک حقیقت است که دروی اختلاف و تباین
 به هیچ وجه نیست پس چگونه مبدأ آثار متضاده و متباینه گردد
 و چگونه افراد جمع عالم شود در یک زمان، و مقارن همه اشیاء
 گردد در یک آن ۴۲۱

جواب: درین جواب احتیاج واقع است به اینکه مثال
 محسوس به طریق ضرب المثل — ولله المثل الأعلى فی
 السماوات والأرض — ایراد کنیم. مثال: چون آبگینه های

- مختلف الألوان والاكوان در مقابل آفتاب واقع شود و نور آفتاب بر آن ابگینه‌ها افتد و به آن رنگهای مختلف منصبع گردد و بر آن دیواری که خلف آن ابگینه‌هاست افتد، جمیع آن اکوان و الوان و مقادیر در آن دیوار می‌نماید و حالانکه نور آفتاب در حد ذات خود از آن الوان معرا و مبرا است و جمیع آن الوان به سبب او ظاهر شود لا غیر، و علی هذا ظهور آثار مختلفه از واحد حقیقی لتعدد القوایل جایز باشد و مقارنت در همه حال باشد^{۳۴۱}؛ چه او خارج از دایره زمان است پس مقارنت او با جمیع اشیاء در آن واحد ممکن باشد کما بین فی موضعه والسلام.

- وجه تمثیل: اعیان ثابته که موجودات [پ] علمی ازلی‌اند کما تقدم به مثابت آن ابگینه‌هاست، و الوان آن ابگینه‌ها مانند آثار و احکام آن اعیان است؛ چه هر یکی از آن اعیان آثاری و احکامی خاص دارد که دیگری ندارد آن چنانکه آن ابگینه‌ها هر یکی رنگی دارد که دیگری ندارد، و مبدئیت وجود واجبی مر آثار و احکام اعیان ثابته در خارج مانند اشراق نور آفتاب است بر آن ابگینه‌ها، و دیواری که خلف آن ابگینه‌هاست مانند خارج است که مقابل ذهن است، و نوری که منصبع شده است به الوان ابگینه‌ها و بر دیوار افتاده مانند موجودات خارجی است فافهم ولا تتوهم، والله اعلم.

و این مثال و فرع چند نتیجه دارد:

نتیجه اول: از فرع معلوم شد که وجود خارجی دو چیز است: یکی ماهیت، و یکی مبدأ مقارن؛ و علی هذا موجود خارجی دو جهت دارد: جهت خلقیت و امکان و عبودیت، و آن جهت ماهیت است و این جهت را به اصطلاح این طایفه فرق گویند، و هر که این جهت را عین باری گوید کافر است؛ چه این جهت امکان صرف است و عبودیت محض است.

دوم جهت مدانیت؛ و آن جهت، جهت حقیقت و وجوب و ربوبیت است و در اصطلاح این طایفه این جهت را جمع گویند.

نتیجه دوم: از مثال معلوم شد که: نوری که بر دیوار افتاده است و به الوان مختلفه ظاهر شده است موحود خارجی اوست لا غیر، و آنچه محقق الوقوع است بر دیوار، نور است فقط، و الوانی که در روی روی نموده است^{۳۴۲} معدوم موجودنماست و موهوم محقق الفناست و جهت نوریت جمع و جهت لونیت فرق است و موحود خارجی جامع است میان دو جهت؛ پس او برزخ باشد [۵؛ الف] میان وجوب و امکان «مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا یغیا» پس وجوب امکان نگردد و امکان وجوب نشود، اما جاهل معاند میان ماهیت و مبدأ و نور و لون فرق نکند بلکه هر دو را یکی پندارد، و عالم محقق ماهیت را ماهیت داند و مبدأ را مبدأ شناسد نور را نور و لون را لون، و خلط میان جمع و فرق نکند کما قال الشیخ رضی الله عنه:

نظم

العبد عبد و الرب رب فلما تغالط ولا تخلط
مثال دیگر: ولله المثل الأعلى، شراب و جام را از کمال
شفاقیت جام و لطافت شراب چشم پندارد که هر دو یکی
است و عقل داند که دوشیء اند.

وجه تمثیل: جام به مثبت ماهیت است و شراب مانند
مبدأ است و اجتماع هر دو به مثبت موجود خارجی است.
معنی مثال را اخذ کن و صورت او را طرح کن.

مکاننا شیئان فی اعیاننا کصمی الزجاجة فی صمی الصها،
فالعلم یشهد مخلصین تألفا والعمین تعطی واحداً للرائی
وقال الشیخ رضی الله عنه:

ولکنه مزج رفیق منزّه ۳۹۳ بری واحد العلم یشهد ثانیاً ۳۹۴

نتیجه سوم: موجود خارجی ازین حیثیت که جامع است
میان ماهیت ممکنه و مبدأ واجب، اگر از حیثیت اشتمال او بر
مبدأ او را عین او گویند دور نباشد؛ و اگر از حیثیت اشتمال
بر ماهیت او را غیر او دانند بعید بیست پس او نه عین است و
نه غیر است و هم عین است و هم غیر است.

مثال دیگر: ولله المثل الأعلى، اگر صورتی در مرایای
متعدده مختلفه در صغر و کبر و طول و عرض و اعوجاج و
استقامت روی نماید هر آینه در هر آینه بقدر استعداد خود آن
صورت را خواهد نمود پس در آن صورت اختلافی [۵ پ]
بسیار روی خواهد نمود، و آن صورت در حد ذات خود از آن

اختلافات معرّا و مبرّاست.

وجه تمثیل: آن مرایای مختلفه مانند اعیان ثابت و صور علمیه اند، و آن صورت به مثابه مبدأ است پس مبدأ اگر چه واحد است به وحدت حقیقی^{۳۴۵}، فاما به واسطه اختلاف قوایل متعدده به حسب هر قاسی مبدائیت او مختلف می شود و آن صور که در مرآت است^{۳۴۶} و به اختلاف متصف اند نه عین آن صورت اند از جهت ظهور اختلاف و از جهت آنکه همه ظلال اند و عکوس اند و وجود متأصل ندارند، و نه غیر آن صورت اند زیرا که آن صورت بنفسها و حقیقتها در مرآت ظاهر شده، و هم عین او یابد و هم غیر او یابد.

نتیجه چهارم: مبدأ آثار و احکام هر چند که واحد حقیقی است فاما نسبت به هر ماهیتی وجه خاص دارد که به دیگری ندارد، از آن وجه خاص که به آن ماهیت دارد آثار و احکام آن ماهیت ظاهر می شود و به واسطه آن وجه خاص، آن ماهیت در ماهیتی دیگر^{۳۴۷} اثر می کند تا فاعل غیر حق نباشد. و از آن وجه خاص شجره موسی گفت که: «إني انا الله» و حسین بن منصور گفت: «انا الحق». ولهذا عارف قونوی مولانا جلال الدین رومی رضی الله عنه فرموده:

نظم

حقا که هم او بود که می گفت انا الحق — در صوت الهی^{۳۴۸} منصور نبود آنکه بر آن دار مرآمد نادان بگمان شد و معجزات انبیا و کرامات اولیا ازین وجه خاص ظاهر

می شود، و ازین وجه خاص الهام حاصل می شود.

مثال این وجه خاص سرایت واحد است در اعداد؛ چون

واحد خود را مکرر سازد از تکرار اول اثنین ظاهر می گردد و در

تکرار دوم ثلثه، و هکذا الی غیر النهایه، و حیثیت حصول

واحد در اثنین و ثلثه و اربعه و غیره وجه خاص است، و اما

اسم او ظاهر [۴۶ الف] نمی شود؛ چه آن را اثنین و ثلثه و

اربعه گویند نه واحد. و مجتمع نمی شود اسم او و ذات او در

مراتب اعداد؛ چه اگر اسم او ظاهر شدی حقیقت عدد باطل

شدی اگر چه آن عدد را واحد نیز گویند آن چنانکه می گویند

که: اربعة واحدة و ثلاثة واحدة، و هکذا سایر الأعداد^{۳۴۹}.

و سالک چون در سلوک در آید و به حق متوجه شود به این

وجه خاص متوجه گردد^{۳۵۰}، و لهذا اکابر مشایخ فرموده اند که:

حق را در خود باید طلب کردن. و لهذا شمس الدین محمد

شیرین المشهور بالمغربی رضی الله عنه می فرماید:

نظم

آنکه عمری در پی او می دویدم سو بسو

ناگهانش یافتم با دل نشسته رو برو

آخر الأمرش بدیدم معتکف در کوی دل

گر چه بسیاری دویدم از پی او کوبکو

وله أيضاً:

آنچه مطلوب دل و جانست با جان و دلست

لیک از مطلوب خود جان بی خبر، دل غافلست

منزل جانان به جان و دل همی جوید دلم
 غافل از جانان که اورا در دل و جان منزلست
 در میان آب و گل سازد وطن آن جان و دل
 منزلش گرچه بیرون از نقطه آب و گلست
 هر کسی دارند با خود اینچنین گنج نهان

لیک هر کس را از خود بر خود طلسمی مشکست^{۳۵۱}

و چون این مقدار از مقدمات مقرر و محرر گشت در بیان اجوبه شروع باید کرد و بالله التوفیق.

جواب اعتراض اول: بدان — جسک الله من اهل التخلی — که

حضرت شیخ رضی الله عنه از آن اشرف و انزه است که

ممکنات را عین واجب و بنده را به اسم اله جلّ جلاله خواند،

و مراد او از عینیت آنست که در نتیجه سوم مذکور شد و دلیل

بر آن آنست که در باب خامس و مائتین از فتوحات فرموده

که: تغلی نزد قوم اختیار خلوت است [۶ پ] و اعراض

است از هر چه شاغل باشد از حق؛ و نزد ما تغلی از وجود

مستفاد است زیرا که در اعتقاد چنین واقع شده است، که آن

وجود غیر حق است و در نفس الامر نیست الا وجود حق. و

این کلام عین آن کلام است که سابقاً مبین شد که وجود حق

تعالی مبدأ آثار و احکام است؛ چه محصل سخن شیخ در اینجا

آنست که وجودی مستفاد^{۳۵۲} در اعتقاد مردم چنانست که او

غیر حق است و در نفس الامر او نفس حق است.

آنگاه بعد از چند سطر فرموده که: فهو عین کل شیء فی

- الظهور ماهوعین الأشياء فی ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو
 الأشياء اشیاء. یعنی او عین کل شیء است در ظهور، نه
 آنست که او عین اشیاء باشد در حد ذوات اشیاء، بلکه او
 اوست و اشیا اشیاء اند. و چون عینیت را به ظهور مقید کرد
 همان سخن باشد که در نتیجه سوم مقرر شد که موجود خارجی
 ۵ ازین حیثیت که مشتمل است بر مبدأ که واجب الوجود است
 اگر او را عین او گویند بعید نیست؛ زیرا که موجود خارجی
 من حیث انه موجود متضمن مبدأ است، و من حیث ذاته، که
 نفس ماهیت است، رایحه ای از مبدأ در وی نیست پس از
 حیثیت اولی مبدأ عین او باشد، و از حیثیت ثانیه مبدأ
 ۱۰ باشد و او او باشد. و علی هذا کلام شیخ معقول^{۳۵۳} و مطابق
 ایمان باشد و کفر و نامعقول نباشد.

جواب اعتراض دوم: بدان - جعلک الله من العارفين المکاشفین -

که جواب این اعتراض از دو وجه است:

- وجه اول: قبل از شروع در مقصود تقدیم مقدمه ای لازم
 ۱۵ است که مبنای کلام شود و اسناد او به ائمه اهل سنت باشد.
 [۷ الف]

- مقدمه: بدان - حرمک الله من کل مکروم - که انبیا
 صلوات الله علیهم تنزیه حق کرده اند و مبالغه کلی عظیم در
 آن باب فرموده اند چنانچه نزد خاص و عام محقق شد که حق
 ۲۰ تعالی منزّه و مقدس است از هر چیزی که در وی شایبه امکان
 است و با وجود آن تنزیه، کلامی چند از حق آورده اند و از

حق فرموده اند که دلالت به تشبیه^{۳۵۴} می کند مثل «لما خلقت
 بیدی • کلّ شیء هالک الا وجهه • الرحمن علی العرش
 استوی • یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله • ولتصنع علی
 عینی • خلق الله آدم علی صورته • قلب المؤمن بین اصبعین
 من اصابع الرحمن • لا یزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتی
 احبّه فاذا احببته کنت سمعه وبصره ویده ورجله ولسانه».

ومثل قوله: لعبدی يوم القيامة جمعت فلم تطعمنی وعطشت
 فلم تسقینی ومرضت فلم تعدنی .

ومثل: «ما تقول التارهل من مزید فلا تمثلی حتی یضع
 الجبار قدمه فیها».

ومثل: «إن الله یفرح بتوبة عبده».

ومثل^{۳۵۵}: «من تقرّب الیّ شبراً تقربت منه ذراعاً ومن
 تقرّب الیّ ذراعاً تقربت منه باعاً ومن اتانی یمشی اتیت
 هرولة^{۳۵۶}».

و مثل: «تنزل ربنا الی السماء الدنیا».

ومثل: «رأیت ربی فی صورة شابّ أقرّد» و امثال این در
 کتب سماوی و احادیث نبوی بسیار است. بعضی تأویل این
 تشابهات کرده اند و بعضی توقف نموده اند و حواله علم آن به
 الله تعالی کرده اند، با وجود قطع و جزم که الله تعالی نه جسم
 است و نه جسمانی، و نه روح است و نه روحانی^{۳۵۷}؛ و علی
 کلّ تقدیر تنزیه حق از انبیا [۷ پ] وارد است، و تشبیه از
 ایشان صادر است پس جمع میان تنزیه و تشبیه واجب است.

سوال: اگر گویند که: چون تأویل کنیم یا توقف کنیم و حواله علم آن به حق کنیم با وجود جزم به اینکه او از شوایب امکان منزّه است لاجرم تشبیه مطلقاً بر طرف می شود و از وی اثری نمی ماند^{۲۵۸}، و تنزیه مجرد می شود که رایحه ای از تشبیه ندارد، پس چگونه جمع میان تشبیه و تنزیه واجب باشد. و اگر تنزیه صرف ملاحظه کنیم و تشبیه به او منضم کنیم جمع بین النقیضین لازم می آید^{۲۵۹}؛ زیرا که تنزیه نفی تشبیه می کند و تشبیه رفع تنزیه می کند و جمع بین نفی و اثبات در امر واحد من جهة واحدة محال است.^{۲۶۰}

- جواب: ما را در جواب این سؤال سه مقام است:
- ۱۰ مقام اول: چون این الفاظ و عبارات تشبیهی بلاشک و شبهه از انبیا صادر است بر ما لازم است که ایمان به او بیاوریم خواه تأویل کنیم و خواه توقف کنیم. از امام مالک رحمه الله معنی «الرحمن علی العرش استوی» پرسیدند که چیست؟ فرمود که: استوی معلوم است و کیفیت او مجهول است و ایمان به او واجب است و سؤال از وی بدعت است. و ما مجرد ایمان به آن الفاظ را و عبارات را تشبیه می گوئیم و آن اصطلاح مجرد نیست؛ زیرا که آن الفاظ و عبارات دلالت تشبیه می کند بلاشک، غایه ما فی الباب آنست که ما یا تأویل می کنیم یا توقف می نماییم و حواله آن به حق می کنیم^{۲۶۱}، و آن منافی این تسمیه نیست والسلام.
- ۲۰ مقام دوم آنست که اکابر محدثین اهل سنت و جماعت

مثل ابن خزیمه و ابن تیمیه اتفاق کرده اند بر عدم تأویل و عدم توقف، و گفته اند که: [۸؛ الف] بدین استوی و وجه و علم و قدرت و سمع و بصر و کلام و بقا می گویند که همه صفات حقیقی اند و قایم اند به ذات حق، و مع هذا می گویند که: سمع او مانند سمع ما نیست، و بصر او مانند بصر ما نیست و کلام او مانند کلام ما نیست. و محدثین مثل ابن خزیمه و ابن تیمیه، بلکه مثل امام احمد بن حنبل نیز می گویند: یدین او مثل یدین ما نیست فاما یدین دارد و او صفت حقیقی است و هکذا وجه او مثل وجه ما نیست فاما وجه دارد و او صفت حقیقی است و هکذا سایر متشابهات.

و ایشان به این مذهب متفرّد نیستند بلکه امام و شیخ اهل سنت و جماعت ابوالحسن اشعری رضی الله عنه با ایشان درین معنی موافق است، فاما در چند صفت، نه در جمیع متشابهات. و ما قول شیخ اشعری را در آن صفات نقل می کنیم^{۳۶۲}:

فمنها الاستواء؛ شیخ اشعری دو قول دارد: قول اوّل: آنست که او عبارت از استیلا است^{۳۶۳}. دوم: آنست که او صفت زاید است بر ذات، کالصفات الحقیقیة^{۳۶۴}.

و منها الوجه؛ شیخ اشعری دو قول دارد: اوّل: آنست که او عبارت از وجود است. دوم: آنست که او صفت ثبوتی و زاید است بر ذات. و

استاد ابواسحق اسفراینی و سایر سلف بر این اند^{۳۶۵}.

و منها الیدین؛ شیخ اشعری یدین را دو صفت ثبوتی گفته،
و زاید بر ذات و سایر صفات دانسته اند و سایر سلف و قاضی
ابوبکر باقلانی با او متفق است.

- ۵ و منها العین؛ شیخ اشعری گاهی عین را صفت ثبوتی زاید
گفته، و گاهی او را عین بصر گفته است^{۳۶۶}.

و منها القدم، بفتح القاف، و منها الرجل، و منها الیمین،
و منها الجنب؛ گاهی همه را صفات زایده گفته، و آن مذهب
جمع سلف است [۴۸ پ] و گاهی تأویل کرده و گفته^{۳۶۷}

- ۱۱ این صفات صفات تشبیهی است^{۳۶۸}، و سایر سلف و اکابر
محدثین همه را چون حقایق زایده بر ذات اعتقاد کرده اند؛
لا جرم اگر این نوع از صفات را تشبیه خوانند خارج از دایره
شرع نباشد.

مقام سوم: آنست که در فصل اول، در جواب اعتراض

- ۱۵ سیوم مقرر شد که اهل سُنّت اثبات صفات زایده به قیاس
غایب بر شاهد کرده اند، و این سخن در آن موضع تنقیح کلی
یافته؛ چنانچه کلام شیخ رضی الله عنه در آنجا راست آمده، و
علی ذلک التقدير صفات ثمانیه که حیات و علم و قدرت و
ارادت و سمع و بصر و کلام و بقا است معانی مشترکه باشد^{۳۶۹}

- ۲۰ میان ما و حق. و این مقدار از تشبیه کافی و وافق است و لهذا
معتزله اهل سُنّت را مشبهه می خوانند و آن به واسطه قیاس
غایب بر شاهد است که عین تشبیه است و این مقام اقوی و

اظهر است از جهت آنکه روی تشبیه در وی بی شبهه روشن است و هر جا که نام تشبیه می بریم مراد ما از وی این معنی است لا غیر. و ما درین معنی موافق اهل سنت باشیم هر اعتراضی که بر ما وارد است بر ایشان نیز وارد باشد فما هو جوابهم هو حوائث مثله، ولسلام^{۳۷}.

وجه دوم: درین وجه تقدیم مقدمه ای لازم است که اساس و بنای بیان گردد.

مقدمه: در صحیح مسلم آمده که: ابوسعید خدری رضی الله عنه روایت کرده که جماعتی از رسول صلی الله علیه و سلم پرسیدند که ما در روز قیامت رب خود را می بینیم؟ رسول صلی الله علیه و سلم فرمود که: نعم؛ چون روز قیامت شود منادی ندا کند که هر امتی در پی معبود خود رود پس هر کسی که غیر خدا عبادت می کرد [۴۹ الف] همه در آتش بیفتند، و نماند الا کسانی که خدا را عبادت می کرد از بزرگواران، پس بیاید به ایشان رب العالمین در ادبی صورتی از آن صورتهای که او را در وی دیدند و بگویند که چه انتظار می برید امتی که چیزی را عبادت می کرد در پی او می رود پس بگویند که معارقت مردم در دنیا کردیم با وجود درویشی، یعنی چگونه امروز با ایشان رویم. پس بگویند که: «انا ربکم الاعلی»، بگویند: نعوذ بالله منك لا شرک بالله شیئاً، دوبار یا سه بار. پس بگویند: هیچ میان شما و او شاهه ای هست که شما او را به آن علامت و نشانه بشناسید. پس بگویند که: نعم فیکشف عن

ساق. پس هیچ کس نماند که او به اختیار خود سجود می کرد
 الا که سجود کند و هر که به ریا سجود می کرد و تقیه می کرد
 پشت او یک لخت شود چنانچه هر چند خواهد که سجود کند
 بر پشت افتد و آن کسانی که سجود کرده اند چون سر از سجود
 بردارند ببینند که او متحول شده است در صورت خودش، آن
 صورتی که اول او را در وی دیدند، فبقول انا ربکم، فبقولون
 نعم أنت ربنا.

و این حدیث را حدیث تحول گویند؛ چه حق تعالی از
 صورتی به صورت دیگر تحول کرده و در صورت اول او را انکار
 کردند و در صورتی دیگر به او اعتراف نمودند و باز در آن
 صورتی که او را ۳۷۱ در وی انکار کردند باز به او اعتراف
 آوردند چون ذات حق تعالی منزّه است از صورت و از تحول و
 از تغیر؛ لاجرم معنی این باشد ۳۷۲ که ذات مقدسه او آن
 چنانکه جایز است که او را در خواب به صورت مخصوصه
 مشاهده کنند در بیداری به همان [۴۹ پ] نوع تجلی کند؛ چه
 در حدیث آمده که: رسول صلی لله علیه وسلم فرموده که:
 «رأیت ربی فی صورة شات» و در روایتی «فی أحسن
 صورة».

و امام رازی در کتاب تأسیس التقدیس فرموده که: جایز
 است که رسول علیه السلام رب خود را در خواب دیده باشد در
 صورت مخصوصه، و آن جایز است زیرا که رؤیا از تصرفات
 خیال است و او متفک نمی شود از صورتی متخیله. و چون امام

رازی که از اکابر اهل سنت است این معنی را جایز داشته در
 حواب، چرا مثل او در یقصد جایز نباشد. و مشاهده حق تعالی
 در روز قیامت و تحوّل او از صورتی به صورتی ازین قبیل باشد
 و لا مانع من ذلك لا عقلاً ولا شرعاً، و علی هذا ظهور حق در
 صور بطریق تمثیل است آن چنانکه علم به صورت لاین ظاهر
 می شود چنانچه سابقاً در فصل اوّل در حواب اعتراض پنجم
 تحریر یافت.

پس ظهور حق در صورت تشبیه باشد و تجرّد او و وجوب
 وجود او تنزیه باشد، و جمع میان تنزیه و تشبیه متصور باشد و
 محال نباشد. و بعد از آنکه این مقدمه مقرر شد در تفصیل
 حواب شروع کنیم والله الموفق.

چون تنزیه تمیز است لهذا تحدید و تقیید باشد، و چون
 ذات حق تعالی کما تقرّر مبداً جمیع آثار و احکام است و وجه
 عینیت دارد نسبت به اشیاء و وجه غیریت نیز دارد^{۲۷۳} و
 وجه عینیت تشبیه است و وجه غیریت تنزیه است، و
 فی الواقع او عین است من وجه، و غیر است من وجه، هر آینه
 تنزیه فقط تحدید و تقیید باشد، و تشبیه فقط بیز تحدید و تقیید
 باشد و هر دو طرف افراط و تفریط است [۵۰ الف] و کمال
 اعتدال آنست که نسبت به ذات من حیث هی تنزیه باشد و
 نسبت به ذات من حیث لعینیه تشبیه باشد چنانچه نه این مانع
 آن شود و نه آن مانع این گردد. پس منزه اگر این معنی را
 نمی داند جاهل است و اگر می داند و تنزیه مجرد از تشبیه

- می کند بی ادب است، و عسی هذا حق منزّه از حیثیت ذات واجب الوجود اوست و خلق مشبه من حیث العینیه. و دیگر نباید دیدن حق را ازین حیثیت که مبدأ آثار و احکام است و مقارن و غیرهماین است و او را از خلق^{۳۷۴} برهنه و معرا کنند چه او از آن حیثیت در آن آثار و احکام به موجب «وهو معکم اینما کنتم» مستحق است و به آن آثار و احکام ظاهر است ظهور نور آفتاب به الوان آبگینه ها، چنانچه سابقاً مقرر شد، دیگر چیزی بنگه غیر حق باشد من کلّ الوحوه، و او را کسوت حق نسازند بلکه چیزی که من وجه غیر اوست و من وجه عین اوست که آن موحود خارجی است از حیثیت عینیت او را کسوت حق سازد تا غیر حق کسوت حق بشود. و چون که چنین کردی پس او را تنزیه کن از حیثیت ذات بی چون او، و تشبیه کن در حیثیت معیت و مقارنت او و مبدائیت او را سایر آثار و احکام واء، و به این تقدیر در مقصد صدق قایم شو^{۳۷۵}، نه در مقصد کذب؛ چه تو بیان واقع و نفس الامر کردی پس خواه در جمع عینیت باش و خواه در فرق غیریت، که ترا ضرر دینی نخواهد رسید.

- جواب اعتراض سوم: سابقاً مقرر شد که باری تعالی من حیث انه مبدأ للآثار و الأحکام نسبت به هر ماهیت وجهی خاص دارد که به دیگری ندارد. پس ابوسعید خزاز وجهی از وجوه حق باشد بلاشک [۵۰ پ] ولاریب، و در حدیث آمده که: «إذا قال الامام: سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد فإن

اللہ قال علی لسان عبده سمع لہ لمن حمده». و این حدیث نبوی از آنچه سابقاً مقرر شد کہ مبدأ جمیع آثار است فاما مبدائیت او مرہر شیء را بہ حسب آن شیء است^{۳۷۶} مانند ظهور آفتاب بہ حسب الون، و صورت بہ حسب مرایا خبر می دہد؛ زیرا کہ اختلاف مقتضیات ماہیات سبب تنوع و اختلاف مبدأ مشہود می شود^{۳۷۷} و آن مانند آلت است، و درین مقام کہ او را قرب فرایض گویند بندہ آلت حق می شود؛ چہ او بہ زبان او می گوید و بہ چشم او می بیند و ہکذا سایر قوی و حوارج؛ و این بہ خلاف قرب نوافل است کہ در حدیث «بی یسمع و بی یبصر» الی آخر الحدیث، ازوی خبر دادہ است. و علی هذا ابوسعید کہ گفتہ^{۳۷۸}: خدا را نمی توان دانستن الا بہ اینکه میان اضداد جمع کردہ است معنی او آنست کہ ذات باری من حیث ہی ہی واحد من جمیع الوجوہ است و در او حیثیتی دون حیثیتی، و وجہی دون وجہی نیست آن چنانکہ فلاسفہ می گویند، ما با ایشان تا این موضع متفقیم اما خلاف میان ما و ایشان بعد ازین واقع است^{۳۷۹} کہ: صفات نزد ایشان عین ذات است مفہوماً، و وجود او نزد ما عین ذات است وجوداً فقط، و غیر ذات است مفہوماً. و نزد اشاعرہ صفات زاید است بر ذات مفہوماً و وجوداً. پس طریق ما وسط باشد میان طریق فلاسفہ و طریق اشاعرہ، و خیر الأمور أوسطها.

و چون ذات باری واحد من جمیع الوجوہ است پس اول و

آخر باشد من جهة واحدة، و طاهر و باطن باشد من جهة واحدة؛ اگر چه اولیت او نسبت به ما از جهتی باشد و آخریت او نسبت به ما از جهتی دیگر باشد و همچنین ظاهریت و باطنیت او.

- د و چون نسبت به او اول عین [۵۱ الف] آخر است و ظاهر عین باطن است پس او جامع باشد میان اضداد، و این معنی در غیر او متصور نیست؛ چه این وحدت حقیقی در ما مفقود است، و لهذا شیخ رضی الله عنه در باب رابع و عشرین از فتوحات مکیه فرموده که: گفت ابوسعید خراسانی که: خدا را نشناختم الا به اینکه او میان ضدین جمع کرده است، آنگاه تلاوت کرد: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» یرید من وجه واحد لا من نسب مختلفة كما يراه من اهل الفكر من علماء الرسوم.

- و اما معنی قول شیخ رضی الله عنه که [گفته]: حق تعالی نام کرده شده به ابی سعید خراسانی و غیر آن از نامهای محدثات؛ آنست که: موجود خارجی آن چنانکه سابقاً مقرر شد که عبارت از دو شیء است ماهیت و مبدأ آثار و احکام که مقارن ماهیت است، و ماهیت من حیث ذاتها نمود بی بود است و آنچه موجود است نفس مبدأ است آن چنانکه الوان آبگینه ها نمود بی بود است در آن دیوار که او را خارج گفتیم سابقاً، و آنچه محقق الوجود است بر دیوار مجرد نور است لا غیر؛ اگر چه در نظر نور منصب بر دیوار واقع است لا جرم مستی و موجود و

مشهود نفس مدأ باشد فَمَ من حیث تَقیید و تمییزه به آثار کلّ ماهیّت. و لهذا اسماء مختلف شد و کثیر شد از جهت اختلاف حیثیات و کثرت ماهیات^{۳۸۰}. فافهم ولا تتوهم، واللّه اعلم.

۵ جواب اعتراض چهارم: — حَمْدُكَ اللَّهُ مِنْ وَرَثَةِ

المحمدیین — که اعتراض مردمان بر شیخ رضی اللّٰه عنه درین مقام از عدم اطلاع است بر کلام قدمای اهل سنّت و جماعت^{۳۸۱}؛ چه این معنی که شیخ به او اشارت فرموده اکابر اهل سنّت به او تصریح کرده اند. از آن جمله [۵۱ پ] است^{۳۸۲} امام فخرالذّین رازی رضی اللّٰه عنه که در کتاب تأسیس التقدیس فرموده که: بدان که متشابهات شبهة عظیم شده است از برای خلق در الهیات و نبوات و شرایع.

۱۱ اما الهیات؛ پس کسی که ایمان به غیر آن دارد در باری تعالی اعتقادات باطله کرده و مجسم و مشبّه^{۳۸۳} شده و او را به چیزی چند وصف کرده که منافی الوهیّت است. ۱۵

و اما نبوات، پس کسی که عارف است به وجوه تنزیه متشابهات را مِطْعَنه ساخته در نبوّت، و گفته که اگر این شخص نبی و رسول بودی وَلِیّ مراتب آن بودی که ربّ خود را بداند، و چون که او ربّ خود را ندانسته است و او را به صفات محدثات موصوف گردانیده است پس ممتنع باشد بودن او رسول. ۲۰

و اما شرایع؛ پس کسی که طهارت رسول از جهل و

نادانی دانسته است گفت که: قرآن مغیر و مبدل شده است؛ زیرا که حق تعالی فرموده که: قرآن هدایت کننده و شفا دهنده است و بیان و حکمت است. و به ضرورت معلوم است که متشابهات شهبی عظیم است از برای ضلال خلق. و اگر متشابهات را بر این حمل کنیم که تکلم به کلام مجاز واقع شده است چنانچه تأویلات متشابهات نموده اند، فاما کسی که تصریح به حق کند تا دفع آن اوهام فاسده کند و در قرآن موجود نیست الفاظی که دلالت به تنزیه کند بر سبیل تصریح، الا «لیس کمثله شیء». و دلالت او به تنزیه دلالتی ضعیف است. گویا مراد امام از ضعف دلالت او بر تنزیه آنست که بعد او فرموده است: «وهو السميع البصیر» و وجود «کاف» در او؛ چه معنی او با وجود «کاف» لیس مثل مثله شیء باشد. [۵۲ الف]

آنگاه فرمود که: و ذکر کردند انواع فواید در انزال متشابهات، و ذکر آن فواید فرمود، و در ذکر فایده‌ای که آخر فواید است گفت که او اقوی از جمیع فواید است و غرض ما ایراد آن فایده است لا غیر؛ و آن فایده آنست که: چون قرآن مشتمل است بر دعوت خلق اعم از خواص و عوام^{۳۸۴}، و عقول عوام قوی نیست بر ادراک حقایق عقلیه محضه، پس هر کسی از عوام که در اول الامر بشنود اثبات موجودی که نه جسم است و نه متحیر است و نه مشرئیه است گمان برد که آن عدم محض است پس در تعطیل وقع شود، پس اصلح آن بود

که عوام مخاطب شوند به العاظمی که دلالت کند بر بعضی از آنچه مناسب باشد به آنچه ایشان تخیل کرده اند و مخلوط باشد بر آنچه بر حق صریح دلالت کند. تا این موضع ترجمه کلام امام فخر رازی است.

۵ و اما امام غزالی رضی الله عنه در کتاب إلیجام العوام عن علم الکلام^{۳۸۵} بر همین فایده اقتصار کرده در انزال متشابهات، بلکه فایده انزال متشابهات را همین داشته لا غیر^{۳۸۶}.

و علی هذا کلام حضرت شیخ رضی الله عنه عین این باشد، فاما چون در اسلوب تعبیر مغایرت واقع شده، لهذا قاصران از درجه ادراک توهم ناصواب کرده اند، و علی هذا تشبیهی که از برای فهم عوام جایز داشته اند همانست که شیخ فرموده که: اگر نوح جمع میان تنزیه و تشبیه می کرد و قوم خود را به هر دو دعوت می کردی اجابت او می کردند. و بیان آن تفصیلی طلب می کند. بیاید دانست که قوم نوح از عبده اصنام بودند و عبده اصنام دو نوع اند:

نوع اول در کمال تنزیه بودند چنانچه تنزیه [۵۲ پ] ایشان به مرتبه افراط رسیده بود که عبادت اصنام^{۳۸۷} به واسطه افراط در تنزیه واقع شد بیانش آنست که ایشان می گفتند که بر ما عبادت صنایع واجب است^{۳۸۸} و صنایع عالم چون در کمال تنزیه و تقدیس است ما را قابلیت و صلاحیت عبادت او نیست پس ما عبادت ملایکه که مقربان اویند می کنیم و

چون ملایکه را نمی بینیم عبادت ایشان نیز متعذر است پس ما عبادت کواکب می کنیم که هیاکل و اجساد ملایکه اند و هر که تقرب^{۳۸۹} به جسد کسی کند همانا که تقرب به روح او کرده باشد، و چون که معبود دایماً مشاهده او کند و کواکب گاهی طالع اند و گاهی غارب اند. پس از برای هر کوکبی ۵ صنمی باید ساختن تا که آن صنم را عبادت کنند و غرض عبادت کوکب است و غرض از عبادت کوکب عبادت ملایکه است و غرض از عبادت ملایکه عبادت صانع عالم است پس ظاهر شد که این مذهب از کمال افراط در تنزیه پیدا شد.

نوع دوم در کمال استغراق و انهماک بودند در ملاحظه اجسام و جسمانیات، چنانچه تصور مجردات مطلقاً نمی کنند بلکه وجود مجردات را محال دانسته اند آن چنانکه مجسمه در ملت ما، و این طایفه دو نوع اند:

نوع اول به وجود صانع عالم قایل بودند فاما از کمال تجسیم او را نوری در کمال عظمت می دانستند و ملایکه را انواری چند مختلف در صغر و کبر می پنداشتند پس صنمی بغایت عظیم ساختند و او را به انواع جواهر و معادن مزین کردند و او را بر مثال صانع عالم جلّ جلاله کردند و اصنام دیگر مختلف در صغر و کبر ساختند بر مثال ملایکه، و ۲۰ عبادت اصنام می کردند^{۳۹۰} و غرض عبادت صانع عالم است^{۳۹۱}. و قرآن مجید از حال این دو طایفه خبر داده و هو

[۵۳ الف] قوله تعالى: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى».

نوع دوم معتدل بودند و به وجود صنایع عالم قایل نبودند بلکه در عالم عناصر همین کواکب را می دانستند لاغیر، و به علم نجوم و خواص ایشان بغایت عالم بودند پس رصد اوضاعی چند کردند و ملاحظات عدیده نمودند و از برای هر کوکبی صنمی ساختند که طلسمی باشد در تأثیر در امور، و از برای هر طلسمی مجوزات مخصوصه و غرایم مخصوصه در اوقات مخصوصه پیدا کردند و چون آن مناسبات را رعایت می کردند آثار عجیبه از آن طلسمات ظاهر می شد و عبادت اصنام می کردند و غرض ایشان عبادت کواکب بود، کواکب را آله عالم می گفتند و شمس را اله الاله می نامیدند سبحانه ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین.

پس معلوم شد که عده اصنام سه نوع اند:

نوع اول از افراط در تنزیه کافر شدند.

و نوع دوم از کمال تفریط در تشبیه کافر شدند.

نوع سوم از کمال بلادت و استغراق در اجسام معتدل شدند و ظاهر آنست والله اعلم که قوم نوح هر سه نوع بودند و چون در علم قدیم حق تعالی چنین بود که قوم نوح ایمان نیاورند و به کفر و ضلالت بمیرند؛ لاجرم چنین تقدیر فرمود که دعوت نوح قوم خود را چنین باشد که سب زیادت گمراهی ایشان گردد

کما قال تعالی: «فلم یزدهم دعائی إلا فراراً».

- پس نوح گاهی دعوت به تنزیه می کرد فقط^{۳۹۲}، چون
 مشبهه قوم او آن تنزیه را می شنیدند^{۳۹۳} از وی می رمیدند^{۳۹۴}؛
 و گاهی دعوت به تشبیه می کرد فقط، چون منزّه قوم او آن
 تشبیه را می شنیدند از وی می رمیدند [۵۳ پ] و آن از مکر
 الهی بود لقوله تعالی: «یضلّ به کثیراً و یرتدّ به کثیراً» نعوذ
 بالله من مکر الله.

- پس اگر نوح در یک کلام جمع می کرد میان تشبیه و
 تنزیه، هر که آن کلام را می شنید از مشبهه و منزّه، در وی
 چیزی می دید که مناسب خیال اوست آن چنانکه سابقاً از
 امام رازی نقل کردیم پس به واسطه شنیدن آن مناسب اقبال
 می کرد و قبول می نمود و فرار نمی کرد؛ ولهدا ایمان نیاورد
 به نوح علیه السلام از قوم، إلا جماعتی قلیل، و نذا آمد: «لن
 یؤمن من قومک إلا من قد آمن».

- پس اگر نوح جمع می کرد میان تشبیه و تنزیه در یک
 کلام، آن چنانکه محمد صلی الله علیه جمع کرد میان تشبیه و
 تنزیه در یک کلام که آیت «لیس کمثله شیء و هو السّميع
 البصیر» است البتّه ایمان به او می آوردند آن چنانکه امت
 محمد صلی الله علیه ایمان به او آوردند.

- پس جماعتی که فطرت ایشان مقتضی تنزیه محض بود به
 او ایمان آوردند مثل معتزله، اگر چه به اعتزال گمراه شدند،
 فاما کافر بیستند بلکه از ورطه کفر خلاص شدند و ربقة اسلام

را در گردن در آویختند و در سبک امت اجابت داخل شدند.
و جماعتی که فطرت ایشان مقتضی تشبیه صرف بود مثل
کرامیه، ایمان به او آوردند اگر چه به واسطه تشبیه گمراه
شدند، فاما کافر نیستند بلکه از مهلکه کمر نجات یافتند و
قلاده اسلام را در گردن در آویختند و در سبک امت اجابت
در آمدند. پس غایه ما فی الباب آنست که این دو طایفه مبتدع
شدند و شر بدعت به خیر اسلام قلیل آنست.

و جماعتی که فطرت ایشان در کمال اعتدال بود مثل اهل
سنت و جماعت؛ چون دیدند [۵۴ الف] که محمد صلی الله
علیه در دعوت خود جمع کرد میان تشبیه و تنزیه، سر آن را
دانستند و وضع کل شیء فی محله نمودند و دانستند که سر
ایراد تشبیه آنست که مردم جامد الطبع عذیم الفهم به تعطیل
نیمتند اگر چه مشبه شوند فاما ضرر تشبیه اقل است از ضرر
تعطیل بما لایتناهی.

و جماعتی که اکابر اهل سنت بودند و میان نظر و
استدلال و کشف احوال جامع بودند، دانستند که فایده انزال
متشابهات آنست، فاما گمتمند که مجرد آن موجب نسبت انبیا
به اظهار غیر واقع در لباس واقع می شود و آن امری است بغایت
شنیع، خصوصاً در الهیات، بلکه آن فایده تبعاً و عرضاً مقصود
است نه بالذات.

و مقصود بالذات آنست که بیان صفات باری و تجلیات او
کنند؛ زیرا که صفات دو نوع است؛ صفات تشبیهی و صفات

تنزیهی؛ و عقل به مجرد فکر و نظر به صفات تنزیهی می‌رسد، اما به مجرد فکر و نظر به صفات تشبیهی نمی‌رسد. و بعثت رسل از برای اظهار اموری است که عقل به مجرد به او نمی‌رسد مثل اموری که به معاد تعلق دارد و اثبات جنت و نار حتی حقیقی و حشر و نشر حتی حقیقی و تعیین عبادات که در آخرت نافع، و مناهی که در آخرت ضار است.

و از آن جمله صفاتی که باری تعالی به آن متصف است در نفس الأمر، فاما عقل به مجرد به او نمی‌رسد مثل سمع و بصر و کلام، و لهذا اکابر اهل سنت اکثر آن امور متشابهه را صفات حقیقی زاید بر ذات داشته‌اند کما تقدم، این در صفات حقیقی است و اما در تجلیات چون توحیدی که سابقاً در مقدمات^{۳۹۵} و امثله معلوم شد؛ لاجرم صور جمیع اشیاء عالم تجلیات او باشد آن چنانکه [۵۴ پ] در حدیث تحول مذکور شد.

و علی‌هذا ایراد تشبیه مطابق نفس الأمر باشد نه مجرد احتراز تعطیل است فقط، تا کذب رسول در الهیات لازم آید بضرورت دفع التعطیل، بلکه مراد اول و مقصود بالذات بیان آن نوع از صفات است غایب ما فی الباب فایده دیگر لازم اوست و آن احتراز است از وقوع عوام در تعطیل.

و اگر مراد حق آن بودی که او را به صفات تنزیهی فقط بشناسند در عقول کفایت کلی بودی زیرا که اکثر عقول علما و حکما منطبع است بر قول به صفات تنزیهی، و احتیاج به

انبیا در الهیات نبودی بلکه عقول سلیمه از ایشان در الهیات مستثنی بود، و احتیاج نبودی الا در شرایع و امور معاد فقط، و حالانکه الهیات اعظم و اشرف اجزاء نبوات است و چون رسل صلوات الله علیهم در الهیات اموری چند آوردند که عقل مجرد به آن نمی رسد معلوم شد که آن امور از جمله الهیات^{۳۹۶} است ۵ که معرفت او واجب است در علم به حق جل و علا. هذا نهاية الکلام فی هذا المقام والسلام.

و اما باقی کلام شیخ رضی الله عنه درین اعتراض؛ جواب از آن بغایت دقیق است و احتیاج می شود به تقدیم مقدمه ای چند که سبب تسهیل فهم گردد والله الموفق و المعین. ۱۰

مقدمه: کلام در معانی کلام الله دو نوع است: نوع اول: تفسیر است و او راجع است به مدلول الفاظ از حیث لغت و صرف و نحو معانی و بیان و بدیع، و سبب نزول، و مقصود اول و بالذات اوست و هر که این معنی تفسیری را نفی کند که کلام الله معنی دیگری غیر از آن ندارد^{۳۹۷} او ملحد و زندیق است بلاشک. ۱۵

نوع دوم: تأویل است به لسان اهل اشارت، و آن طریق اولیا و علماء محققین است فاما شرطی چند دارد:

شرط اول: آنست که معنی ظاهر تفسیری را اعتقاد کند و او را مقصود بالذات دانند^{۳۹۸}. [۵۵ الف]

شرط دوم: آنست که معنی که^{۳۹۹} به لسان اشارت

گویند مخالف قواعد اهل سنت نباشد بلکه موافق باشد اگر چه بوجه بعید متکلف باشد^{۴۰۰}.

شرط سوم: آنست که منافق و مخالف ضروریات دینی نباشد نزد علمای صاحب فهم و صاحب اطلاع، اگر چه نزد علمای بی فهم و کم اطلاع مخالف نماید.

شرط چهارم: آنست که کسی که تأویل کند صاحب دیانت باشد مثل شیخ روزبهان صاحب کتاب عرائس التأویل، و ابوعبدالرحمن سلمی صاحب حقایق التأویل و مثل ابوالحکم بن برهان و مثل شیخ محی الدین ابن العریضی رضی الله عنهم؛ و صاحب الحاد و بدعت و هسفه نباشد مثل شیخ شهاب الدین مقتول صاحب کتاب الواح و کتاب حکمة اشراق، و مثل باطنیه و حروفیه — اصحاب فضل الله حروفیه — و نقطیه — اصحاب محمود پسیخانی گیلانی.

و چون این شروط محقق گردد تأویل او مسلم باشد و الا فلا. ولهذا مولانا سعدالذین تفتازانی در شرح عقاید فرموده: ^{۴۰۱} وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها و مع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التصديق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محص العرفان.

مقدمه: سابقاً تلویحی در جواب اعتراض ششم به آن رفته که نزد این طایفه مقرر است که جمیع اشیاء، ناطق و حتی و عالم و مستبح اند و آیاتی چند و احادیثی چند در اثبات آن

مطلوب ایراد کرده شد، بنا بر آن می گوئیم که: جسد بنی آدم مثلاً من حیث هو حیات ذاتی دارد که به واسطه آن حیات ذاتی [۵۵ پ] رب خود را می داند^{۴۰۲} و تسبیح او می کند، اگر چه صاحب آن به رب خود کافر است و هرگز او را تسبیح نکرده^{۴۰۳} بلکه او را نشناخته و روح او که نفس ناطقه است ازین حیثیت که اوشیء است و در عموم «و ان من شیء الا یسبح بحمده» داخل است از حیثیت آن شیئیت او به رب خود عالم است و او را تسبیح می کند اگر چه او از آن معنی غافل است.

و این معنی شبیه آنست که افلاطون می گوید که: نفس به جمیع علوم عالم است و جمیع معلومات در ذات او موجود است.

و تعلم و کسب علوم عبارت از تذکر است و التفات است به آنچه در وی حاصل است و لهذا چون مسأله بطریق تعلیم در می یابد قبول او می کند و اگر در ذات خود آن را در نمی یافت^{۴۰۴} کی قول آن می کرد، اما به واسطه تعلق به جسد و انهماک در شهوات از ذات خود غافل شده، و از آنچه در اوست نیز ذاهل گشته، پس او می داند، و نمی داند که می داند، و صوفیه این علم را فطری گویند.

و باز جسد بنی آدم من حیث تعلق الروح به حیات عرضی دارد و هر علمی که به واسطه جسد روح را حاصل شود کسبی باشد نه به آن معنی که بطریق نظر و استدلال حاصل شده،

بلکه به این معنی که به واسطه جسد حاصل شده، پس او به این معنی اعم از نظری باشد.

- و علی هذا جسد علم فطری دارد لا غیر، و روح علم فطری دارد من حیث انها شیء من الأشياء المبیحة؛ و علم کسی دارد، و جمیع اشیاء به علم فطری موحداند خصوصاً بنی آدم. ۵
«فطرة الله التي فطر الناس عليها» کلّ مولود هو يولد علی الفطرة». و به علم کسی کافر می شوند «فابواه يهودانه و یصرّانه و یمجسانه».

- مقصد: گاه باشد که [۵۶ الف] یکی از محجوبان مثل عوام اهل ایمان، و مراد از عوام درین مقام غیر اهل ولایت ۱۰
است که ارباب تجلی و کشف اند که^{۹۵} از علم فطری جسد خود و علم فطری روح خود خبر ندارند، یا مثل کفار، چون یهود و نصاری و عبده اصنام سخنی گویند و یا فعلی کنند و سبب و مبدأ آن سخن علم فطری او باشد و او را علم به آن علم نباشد، و کاملی صاحب کشف و تجلی مثل نبی ولی آن سخن را ۱۵
شنود یا آن فعل را بیند^{۹۶} و داند که سبب و مبدأ او علم فطری جسدی آن محجوب است یا علم فطری روح او، اگر چه او از آن بی خبر است. و آن کامل جواب آن محجوب بوجهی دهد که عبارت او دو وجه داشته باشد: وجهی مناسب آن علم فطری، و وجهی مناسب آن محجوب من حیث العلم الفکری. ۲۰
و آن محجوب آن وجهی که مناسب اوست به فکر کند و او را مراد پندارد. و چون کاملی دیگر آن جواب را شنود وجهی

که فطری است داند و وجهی که فکری است نیز داند و گوید که آن کامل از این جواب دو معنی خواسته: آن و این، و مردم نادان چون این دو معنی را شنوند یکی که فکری است گویند که مراد اوست، و یکی که فطری است گویند که او بعید است یا غیر واقع است. و سبب آن عدم معرفت است به مقاصد کاملان، والسلام. باید که از این مقدمات غافل نشوند که بعد از این در أجوبة اعتراضات آتیه بکار خواهد آمدن.

و چون این مقدمات در خاطر طاهر ظاهر شد، بیاید دانستن که قول شیخ رضی الله عنه در کلام نوح علیه السلام: ائی دعوت قومی لیلاً و نهاراً، یعنی لیل تنزیه و نهار تشبیه است از [۵۶ پ] باب اشارت، نه از باب تفسیر است؛ چه تنزیه نفی مماثلت و مشابَهت است و او امر سلبی و عدمی است^{۴۰۷} پس از ذات مزه هیچ چیزی مدرک نشد الا سلب، و اما او در حد ذات خود مدرک نشد آن چنانکه ظلمت که عبارت از شب است، و شب امری است عدمی، و در وی هیچ چیز مدرک نمی شود الا عدم ادراک؛ پس به شب تنزیه مناسب باشد.

و روز که عبارت از نور است امری وجودی است و خود مدرک می شود^{۴۰۸} و به واسطه او چیزها نیز مدرک می شوند.

و تشبیه کما تقدّم اثبات صفات وجودی حقیقی است مثل سمع و بصر و کلام و یدین و غیرها. و صفات وجودی ظهوری دارد پس مناصب روز و نور باشد. و قس علی هذا قوله: ثم ائی اعلنت لهم و اسررت لهم اسراراً. اعلان تشبیه و اسرار تنزیه

است ۴۰۹.

و اما قول شیخ رضی الله عنه؛ پس دانستند علماء بالله آنچه اشارت کرد نوح به او در حق قوم خود از ثنا و ستایش بر ایشان به زبان مذمت و بدگویی؛ چون حق تعالی تقدیر کرده بود در ازل الازال که قوم نوح ایمان نیاورند و اصرار به کفر کنند از کمال غضب و قهر و جلال و مکر و استدراج الهی دعوت نوح چنان شد که سبب زیادتی گمراهی و ضلال ایشان گشت من قوله «یفضل من یشاء».

پس نوح گاهی به تنزیه، فقط، دعوت می کرد و گاهی به تشبیه، فقط، دعوت می کرد، و چون کمال در جمع بود میان تشبیه و تنزیه؛ قوم نوح به علم فطری روحی و علم فطری جسدی می دانستند که کمال در جمع است میان هر دو، و اگر چه به حسب فکرت از بن معنی غافل و ذاهل بودند [۵۷ الف] و لهذا از وی فرار نمودند و اجابت دعوت او نکردند.

و چون نوح علیه السلام از کتمل رسل اولی العزم بود این معنی مخفی نباشد بر او^{۱۱۰} البته، پس ستایش ایشان کرد من حیث الفطرة به لسان مذمت، و من حیث الفکرة، و گفت که: من دعوت ایشان کردم در روز به تشبیه و در شب به تنزیه، پس دعوت من ایشان را زیاده نکرد الا گمراهی از حیثیت فکر و عقل که قاعده تکلیف است.

سوال: اگر گویند که: رسول از برای هدایت و نجات مبعوث است نه از برای گمراهی و هلاک؛ دیگر چون تنزیه

فقط تقييد است و تحديد است، و تشبيه فقط، نیز تقييد و تحديد است^{۴۱۱} پس مقام نوح از آن منزّه باشد^{۴۱۲}.

جواب: بعثت رسل اولاً و بالذات از برای هدايت و نجات است فاما از بعثت ایشان^{۴۱۳} ثانياً و بالعرض گمراهی و هلاک بعضی لازم می آید و تنزیه فقط مرتبه عظیم است و از مراتب کمال است و تشبيه دو نوع است:

نوع اول مذموم است و آن تشبيه حق است به خلق در ذات، چنانچه مجسمه را واقع است و او کفر است اقلّ مؤمنان امت نوح از آن برتر است که این نوع از تشبيه به او منسوب باشد؛ چه جای حضرت نوح علیه الصلاة والسلام.

نوع دوم محمود است و مشروع است و آن تشبيهی است که سابقاً مکرّر و مقرر و محرّر شد فتذکر. و تشبيه به این معنی فقط، مرتبه عظیم است و از مراتب کمال است.

و اکمل ازین دو، مرتبه جمع است میان تشبيه محمود و تنزیه؛ و این مرتبه خاصه محمّد است صلی الله علیه وآله و سلّم، که او از نوح اکمل است و اول رسل نوح بود و آخر رسل محمّد است صلی الله علیه.

شیخ رضی الله عنه درین فص فرموده که: تنزیه و تشبيه فقط فرقان است؛ زیرا که فرق است میان [۵۷ پ] هر دو، و جمع میان هر دو قرآن است و لهذا ما اختصّ بالقرآن الا محمّد صلی الله علیه وآله وسلّم و هذه لأمة التي هي خیر امة اخرجت للناس. پس «لیس کمثله شیء» جمع کرد میان هر دو، و آن

قرآن است کما تقدم سابقاً فافهم.

و اما توجیه قول شیخ آیه «لَنْ يُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتِي مَثَلًا مَّا أُوتِيَ رَسُلُ اللَّهِ أَفَلَمْ يَعْلَمْ حَيْثُ يَجْعَلُ رِيسَالَتَهُ» بطریق اشارت امری است عجیب و طرحی است غریب، و منکران بی فهم و کم علم درین باب طعن کلی کرده اند و قبل از شروع در تحقیق آن،
 بعضی از کلام شیخ را از باب اشارت نقل کنیم^{۱۴} تا توطیه ای باشد از برای تحقیق آن، و الله الموفق.

شیخ رضی الله عنه در باب رابع و خمیسین از فتوحات مکیه فرموده که: اصحاب ما اصطلاح نکرده اند در آن چیزی که در شرح کتاب الله آورده اند^{۱۵} الا به تعلیم الهی، و علماء رسوم آن را ندانستند پس اگر از ایشان سؤال کنی که شرح آن چگونه است؟ گویند که: او مانند قال است آن چنانکه اگر کسی از امری از امور ضیق الصدر باشد و در وی متفکر باشد و شخص دیگر شخصی را ندا کند که یا فرح، آن کسی که ضیق الصدر بود آن را بشارتی گیرد و گوید که: فرح الله حتی هذا الضیق. آن چنانکه رسول صلی الله علیه وآله وسلم کرد که در حالت مصالحه با مشرکین چون او را از دخول مکه منع کردند، یکی از مشرکین نرد او آمد و نام او سهیل بود پس رسول صلی الله علیه وسلم گفت: سهل الامر؟ و حالانکه پدر آن کس او را سهیل از برای آن نام نکرد که آن امر سهل شود بلکه او را اسم علم ساخت تا آنکه او به آن اسم معروف شود و از دیگران ممتاز گردد.

و چون معنی اشارت نزد شیخ آن باشد پس معلوم شد که معنی ظاهری آیت مقصود بالذات است و این معنی که شیخ فرموده از قبیل اشارت است و علی هذا [۵۸ الف] کسی که از اهل مشاهده وجود حق باشد^{۴۱۶} و تجلی او در اشیاء و ظهور او در اشیاء بیند^{۴۱۷} آن چنانکه سابقاً مقرر شد و معرر، و او درین فکر مستغرق باشد و قول رسول صلی الله علیه [که گفت]: «هذه يد الله» و اشارت به دست خود کرد در ضمیر او باشد، و قوله تعالى «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» و «إن الذين يباعدونك إنيما يباعدون الله» و «فأجره حتى يسمع كلام الله» و «من يطع الرسول فقد اطاع الله» ضمیر^{۴۱۸} او باشد، و قوله صلی الله علیه عن ربه «كنت سمعه و بصره و لسانه و يده و رجله» حال او باشد، و وحدت وجود آن چنانکه سابقاً مقرر شد مشهود او باشد و درین مجموع فرو رفته باشد چنانچه غیر آن بر دل او لایح نشود و این آیت را تلاوت کند یا از کسی دیگر شنود بلاشک و شبهه در فهم منیر او آید که رسل الله، الله اند.

و توجیه آن بطریق نحو آن باشد که شیخ فرموده است و تفصیل او آنست که: «إذا جاءتهم آية» یعنی چون آید به ایشان آیتی، قالوا، گفتند ایشان، لن نؤمن، هرگز ایمان نیاوریم، حتی نوتی، تا آنکه داده شویم، مثل ما أوتی، مانند آنچه به او داده شد یعنی رسول را صلی الله علیه، رسل الله، یعنی رسل الله عین الله اند آن چنانکه در جواب اعتراض

اول بیان کردیم در معنی «سبحان الله من اظهر الأشياء و هو عینها» فتذکر اعلم حیث یجمل رسالته، یعنی او اعلم است به آن جایی که رسالت خود می کند.

و محصل سخن آنست که کلام کفار تمام شد درین قول که «لن نؤمن حتی نوتی مثل ما أوتی رسل الله». و چون «أوتی» فعل «مالم یسم فاعله» است مفعولی [۵۸ پ] که قایم مقام فعل است ضمیر عاید به رسول است، أتى نؤمن بالآیه حتی نوتی مثل ما أوتی هذا الرسول المبلغ ایاه، أتى بالآیه. و «رسل الله الله» جمله دیگر باشد چنانچه «رسل الله» مستداء باشد و «الله» خبر او، و «اعلم» خبر مستداء محذوف باشد یعنی هو اعلم.

این وجه اشارت است درین آیه، و لو مفید تشبیه است زیرا که بودن رسل الله عین الله تشبیه است اما نه از حیثیت جسم و روح و ماهیت ممکنه، بلکه از حیثیت وحدت وجود، کما تقدم فافهم.

و وجه تفسیر در آیت آنست که مفعولی که قایم مقام فاعل است «رسل الله» است و «الله» مبتداء است و «اعلم» خبر او. و این وجه مفید تنزیه است زیرا که بودن رسل الله غیر الله من حیث الماهية الممكنة حسداً و روحاً عین تنزیه است.

پس این آیت به معنی اشارتی و به معنی تفسیری^{۴۱۹} تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه باشد، و علی هذا حضرت شیخ از طعن قاصران مبرا و معرا باشد و سبب طعن ایشان عدم

اطلاع است بر حقایق و معارف این طایفه، والسلام.

جواب اعتراض پنجم: لفظ مکر در چند^{۴۲۰} موضع از کلام الله واقع شده و به الله مضاف کرده^{۴۲۱}، كما قال: «ومكروا و مكر الله والله خير الماكرين».

وقال الله تعالى: «أفؤمنوا مكر لله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون».

و مکر الله تعالى نه از قبیل مکر جی آدم است؛ چه مکر بنی آدم مکر قبیح است که سب فریب دادن مردم می شود به اینکه چیزی چند بنماید که غیر واقع باشد تا مردم به آن مغرور شوند و در امر غیر ملایم واقع شوند، و آن در^{۴۲۲} حق باری تعالی محال است فاما نمودن چیزی که در واقع خلاف اوست تا آن کس مغرور شود در حق باری تعالی محال نیست [۵۹ الف] بلکه واقع است و در حق بی آدم اسم مکر به آن بلکه واقع است و در حق باری به آن نمودن. قال تعالى: «ستدرهم من حيث لا يعلمون» و أملى لهم إن كيدى متين. ايعسبون أنما نمدهم به من مال و بنين نهار لهم فى الخيرات بل لا يشعرون». وقال الله تعالى: «أنما نملى لهم ليزدادوا إثماً».

و چون به موجب توحید ذاتی و وحدت وجود که سابقاً مقرر و مبرهن شد حق تعالی عین اشیاء است و با همه است. و قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم» ما يكون من نحوى ثلاثة الآ هورابعهم» الآية، اشارت به این معنی است پس دعوت به حق تعالی مجرد معرفت باشد، نه آنست که او از جایی مفقود

است و در جایی موجود است^{۴۲۳}.

و دعوت عبارت ازین است که مدعورا از آنجا که حق در او مفقود است به آن جایی که حق در او موجود است^{۴۲۴} دعوت کنند؛ چه حق تعالی در همه جا و با همه شیء موجود است زیرا که او مبدأ جمیع آثار است و احکام، کما تقدّم. و چون که مرسل و مرسلٌ الیه و رسول و رسالت و داعی و مدعوالیه^{۴۲۵} و مدعو و دعوت طلب چهار چیز می کنند و حالانکه به حسب توحید ذاتی همه یک شیء اند؛ لاجرم آن نمودنی باشد مخالف واقع، اگر کسی از نادانی تعدّد حقیقی گمان برد همانا که دعوت در حق او مکر باشد^{۴۲۶}.

و اگر کسی از کمال عرفانی داند که تعدّد حقیقی نیست بلکه موجود حقیقی یکی است و وجود و اعتبارات و نسب به ماهیات محتتمه مختلف است و نه هر وجهی و اعتباری حکمی دارد و دعوت از وجهی به وجهی و از اعتباری به اعتباری واقع است پس دعوت در حق او مکر نباشد، فاما دعوت ازین حیثیت که طالب تعدّد است در اوّل [۵۹ پ] نظر مکر است تا آنکه که توفیق رفیق او شود و نه عین تحقیق وجوه و اعتبارات را مشاهده کند^{۴۲۷} آنگاه حیثیت مکر زایل شود، و شیخ دعوت را به آن اعتبار مکر گفته، ولا محذور فیه، فافهم والله اعلم.

و قول شیخ رضی الله عنه که: قوم نوح در مکر خود گفتند که بتهای خود را ترک مکید، تا آخر، اشارت است به ظهور

حق در اشیاء، چنانچه سابقاً در وحدت وجود و توحید ذاتی
مقرر شد. و اشارت است به علم فطری جسدی و روحی که
پیش ازین محرر شد.

و علی هذا لسان حال دعوت چون به مکر که نمودن تعدد
است ۵ کما تقدّم دعوت کرد لسان حال وحدت از حیثیت خود
به موجب علم فطری ایشان از ایشان به گفتار قولی سر بر زد و
ایشان من حیث الفکرة اربین معنی غافل و ذاهل اند آن چنانکه
در مثل مشهور است که: زمین به میخ گفت که چرا مرا
شکافی؟ میخ به او گفت که از کسی سؤال کن که مرا
می گوید. قالت الأرض للوتد لِمَ تشقی؟^{۲۲۸} قال: سئل من
یدقنی. این سؤال و این جواب را انسان فهم می کند و میخ و
زمین از آن بی خبراند همچنین این معنی را از قوم نوح، کامل
مشاهد تجلی وحدت در می یابد و ایشان اربین معنی بی خبر و
بی شعوراند.

و چون حق تعالی مبدأ آثار و احکام جمیع اشیاء است و ۱۵
به سبب آن مبدائیت با همه اشیاء مقارنت و معیت دارد خواه
مسعد و خواه دیر و بتخانه، خواه کعبه و خواه ست، کما تقدّم
فی وحدة الوجود؛ لاجرم در هر عابدی و هر معبودی وجهی
خاص دارد کما تقدّم. پس عارف کامل حق را در همه اشیاء
مشاهده می کند «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله فیهِ» اشارت به ۲۰
این [۶۰ الف] معنی است، و اگر یک شیء از اشیاء از وی
خالی و عاری می دارد همانا که او را از معرفت به حق آن

مقدار فوت می شود که در آن شیء بود.

- سخن شیخ را به آن محمل صحیح باید حمل کرد نه به آنکه از وی لازم آید که بت پرستی حق است نعوذ بالله من ذلک، و علی هذا فطرت بت پرست اله حق نمی داند «فطرة الله التي فطر الناس عليها.» اگر چه بت پرست ازین معنی به حسب فکرت عاقل است و بی خبر و فطرت او من حیث هی حق را در جمیع اشیاء مشاهده می کند و فکرت او من حیث هی همه اشیاء را غیر مطلق و مباین محقق مرحق را می داند پس فکرت او بت را من حیث المغایرة می بیند و حق تعالی را من حیث وجهة الخاص، كما تقدم^{۴۲۹}، عبادت می کند و تسبیح به حمد او می کند، و «إن من شیء الا یسبح بحمده» حتی الکافر من حیث فطرته فانه شیء من الأشياء، و إن کفر به من حیث فکرت فالكافر یسجد لله من حیث فطرته طوعاً و من حیث فکرت کرهاً والله یسجد من فی السماوات و فی الأرض طوعاً أو کرهاً» اشارت به این معنی است فافهم ولا تتوهم والله سبحانه اعلم.

- حجاب اعتراض ششم: چون قوم نوح من حیث الفطرة عالم اند به حقایق اشیاء و مسبح اند مر باری تعالی را، و مانع ایشان از شعور به آن امر فطری تعلق جسدانی و ارتباط هیولانی که موجب فکرت رؤیت که مآثر معارف فطریه است^{۴۳۰} بود؛ لاجرم چون غرق شدند آن علاقه منقطع شد پس شعور به علوم فطریه و معارف جبلیه ایشان را واقع شد و «بدالهم من الله

«ما لم يكونوا يحسنون» حق تعالی در حق کافر فرموده:
 «فكشفنا عنك غطاءك» یعنی حسدک — [۶۰ پ]
 فیصرک الیوم حدید». و بهذا کفار بعد الموت صدق انبیا
 می داند و حق تعالی را کمایبعی للبشر می شناسد، و معلوم
 می کند که آنچه در دار دنیا اعتقاد کردند همه باطل بود و
 حق خلاف او بود، فاما آن علم در آن وقت سبب نجات از
 جهنم نمی شود بلکه سبب کمال حسرت و ندامت می شود
 نعوذ بالله من ذلك. ولهذا يوم قیامت را يوم التعاین و يوم الحسرة
 نام است.

پس قوم نوح بر این تدبیر در بحار علم ماله عرق شدید اگر
 چه سبب سعادت اخروی نشود، اما علم ایشان بعدالموت
 فطری جتنی است حفظ، و رایحه ای از علم فکری ندارد؛ چه
 علم فکری موقوف تعلق به حسد است.

سؤال: اگر گویند که: قوله تعالی «من كان في هذه أعمى
 فهو في الآخرة أعمى و اهل سبلاً» مضافی این معنی است.

جواب: مراد آنست — والله اعلم — که هر که درین عالم
 دنیوی شقی بود یعنی متصف بود به اسباب شقاوت، در آخرت
 شقی خواهد بود بلکه از آن بدتر؛ چه او در دنیا شقی بالقوة بود
 از جهت اتصاف^{۴۳۱} او به اسباب شقاوت، فاما معذب نبود و
 در آخرت شقی بالفعل است؛ چه او معذب است. والله
 سبحانه و تعالی اعلم مراده نعوذ بالله من حال الأشقياء^{۴۳۲}
 حالاً و مآلاً.

- و چون قوم نوح را آن علم فطری که در ذات ایشان کامن بود^{۴۳۳} ظاهر شد و خدا را به او شناختند و دانستند که او مبدأ آثار و احکام است علی الاطلاق، هر آینه در وی فانی شوند؛ چه علم به توحید موجب نفی تعدد است اگر چه آن علم در آن^{۴۳۴} حالت مسبب نجات نگردد. و چون حال حصول این علم به این اسلوب [۶۱ الف] مرایشان را قیاس کرده شود^{۴۳۵} به ۵
- حال ایشان در دنیا که عدم علم بود و کفر و معصیت بود البته حال حصول علم هر چند که مسبب نجات نشود از حال عدم حصول او ارفع و اشرف است. پس غرق ایشان و عدم خروج ایشان از آب رحمتی عظیم باشد؛ چه اگر بیرون می آمدند به ۱۰
- انواع کفر و عصیان مشغول می شدند، قال الله تعالی: «ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه». پس گناهان ایشان زیاده تر می شد و مستحق عذاب می شدند که از آن عذاب که بعد از غرق در اویند اشد و اعظم باشد. و دیگر اگر بیرون می آمدند^{۴۳۶} از ۱۵
- طهور علم فطری جبلی به حق تعالی و به خود محروم می شدند. و لهذا شیخ رضی الله عنه فرموده که: اگر ایشان را به ساحل طبیعت، یعنی جسد عنصری بیرون می آورد یعنی غرق نمی کرد ایشان را از آن منزلت رفیع فرو می آورد، و علی هذا فلا إشکال بعد العلم بحقیقة الحال^{۴۳۷}.
- ۲۰ جواب اعتراض همام: حمد حق بنده را طاهر است در وی اشکال نیست، فاما عبادت حق سده را خالی از اشکالی نیست، و معنی آن از معنی «عبادت» ظاهر می شود.

عبادت در لغت اطاعت و انقیاد است^{۴۳۸} از برای امر مطاع، و چون اولیا اطاعت امر حق تعالی کما ینبغی نموده اند حق تعالی نیز اجابت دعای ایشان کرده، و هر چه از وی طلب کردند روا داشته، کما ورد فی الحدیث: «رَبِّ اشْعَثْ غَبْرَ ذی طمرین لایؤبه لو أقسم علی الله لأبره». و قبول داشتن سخن و روا داشتن مطلوب اطاعت است بلا شک.

قال ابوطالب لرسول الله صلی الله علیه وسلم: ما اطوع لك ربك يا محمد؟ فقال له رسول الله صلعم: و أنت يا عم ان اطعته اطاعك.

و میان امر و دعا [۶۱ پ] در معنی فرقی نیست^{۴۳۹} اگر چه به حسب اصطلاح طلب فعلی از اعلی به ادنی امر است کقوله تعالی: «اقمتم الصلاة». و از ادنی به اعلی التماس و دعا، کقوله: «رَبِّ اغْفِرْ لِي و لولدتي». و امثال امر به طاعت طاعت است و امثال او به معفرت نیز طاعت است و طاعت عبادت است.

و چون معنی ظاهر شد امر لفظ آسان باشد فاما از غراتی خالی نیست و در علم بدیع این نوع را مشاکله گویند؛ زیرا که طاعت حق بنده را عبادت نگویند^{۴۴۰} بلکه اجابت گویند، فاما چون در صحبت شیء آمد که از وی به عبادت تعبیر می کنند او را نیز بطریق مشاکله عبادت گفت. کما قال تعالی: «تعلم ما فی نفسي ولا أعلم ما فی نفسک». پس لفظ نفس بر حق اطلاق کرد. قال الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجدلك طبخة ۵ قمت اطبخوا الى جبة و قميصاً
پس لفظ طبخ بر خیاطی اطلاق کرده و علی هذا لا اشکال إلا
عند الجهال، والسلام.

- جواب اعتراض هشتم: مراد از غذا چیزی است که سبب بقای
وجود گردد خواه آن چیزی حسی باشد مثل اطعمه و اشربه، و
خواه معنوی. و چون سبب وجود و بقای بنده ذات حق است
زیرا که او کما تقدم مبدأ آثار و احکام است لاجرم او غذای
ما باشد و چون در ظهور خالقیت و رازقیت و مصوریت و
بالجمله جمیع اسماء افعال مثل مبدع و موحد و مکون،
بی مخلوق و مرزوق و مصور و مبدع و موحد و مکون ثبوتی ندارد
لا تقدیراً و لا وجوداً، هر آینه ما سبب وجود و بقای آن اسماء
باشیم پس ما غذای او باشیم در ثبوت اسماء افعال. و چنینکه
فلا اشکال اگر چه این عبارت نیز از عرابتی حالی نیست،
والله اعلم. [۶۲ الف]

- جواب اعتراض نهم: بدان — جعلک الله من اهل — که آن
چنانکه حق تعالی مبدأ آثار و احکام ماهیات خارجی است او
مبدأ آثار و احکام ماهیات ذهنیه است، نیز آن چنانکه من
حيث المبدئية مقارن ماهیات خارجی است كذلك من حيث
مبدئية للآثار و الأحكام الذهنية او مقارن ماهیات ذهنیه است
فهو مع الموجودات الذهنية كما هو مع الموجودات الخارجية
بلا فرق.

و چون اعتقادات بنی آدم در حق باری تعالی مختلف

است هر آینه صور معلومیت او^{۴۱} در ذهن مختلف باشد؛ چه صورت معلومیت حق در ذهن فلسفی مثلاً آنست که او موجب است و به سمع^{۴۲} و بصر و کلام متصف نیست و صفات او عین ذات اوست وجوداً و مهبوماً.

۵ و صورت معلومیت او در ذهن اشعری بر عکس ایست و هکذا سایر صور که در ادهب سایر بنی آدم است و هر صورتی از آن صور ذهبیه محالی و مظاهر او باشند در ذهن، آن چنانکه موجودات خارجی محالی و مظاهر او ید در خارج.

و چون که او در حد ذات خود ر جمع قیود و حیثیات مطلق است و بی قید است و سه حسب قوایل مقید می شود آن چنانچه در مثال نور آگینه های مختلفه الالوان والاکوان گفته شده؛ لاجرم عارف محقق حق ر آن چنان اعتقاد می باید کرد که^{۴۳} او بداته طاهر است در جمیع صور اعتقادی، و هیچ صورتی از وی حالی نیست و وجودی که او از جمیع لوازم و توابع آن صور در حد ذات خود منزّه و مقدس است و هر کسی او را بقدر استعداد و طقت خود دانسته، و اوست که به صور جمیع اعتقادات طاهر شده، پس هیچ اعتقادی از وی خالی نباشد، اما او در اعتقادی [۶۲ پ] محصور نیست. پس ذهن و فهم این چنین عارف هولانی که در حد ذات خود مطلق و بی رنگ و بی قید و بی صورت است و به جمیع صور اعتقادات متلبس می شود و هیچ منافاتی و مبادیستی به هیچ صورتی از صور اعتقادات ندارد.

- و علی هذا حق تعالی در روز قیامت در صور تجلی کند، و در بعضی از صور او را انکار کند، و در بعضی از صور اقرار کند. آن عارف که در دنیا او را به صورتی از صور مقتید و محصور نمی دانست بلکه او را در جمیع صور مشاهده می کرد^{۴۴} در آخرت او را در جمیع آن صور بشناسد و در هیچ صورتی او را انکار نکند؛ چه آن صوری که حق تعالی در وی تجلی می کند در روز قیامت، صور معتقدات است پس هر کسی که صورت معتقد خود دید^{۴۵} به او اقرار می کند و الا انکار می کند^{۴۶}، و عارف مطلق الاعتقاد هیولانی فهم صور معتقدات را کما کان فی الدنیا قابلاً لها کذلک یکون فی الآخرة معراً بها، واللّه اعلم.

- جواب اعتراض دهم: بدان — حمدک الله من اهل البقیس — که عقلاً و اصحاب تقلید حق را آن چنان تصور کرده اند که مناسب فهم و ادراک ایشان است. پس ایشان به حسب فهم و ادراک خود سعی کلی نموده اند و صورتی در ذهن خود راست داشته اند و آن صورت را از چیزهایی که نزد ایشان بدامست حیرت و مقدس کرده اند و به چیزهایی که نزد ایشان خوب است موصوف ساخته اند. پس در حقیقت آن صورت مصنوع و مخترع ایشان است و مجعول و مفعول ادراک و فهم ایشان است.
- و اگر در معتقدات هفتاد و سه فرقه اسلامیّه تأمل کنی [۶۳ الف] و در معتقدات فرق یهود و نصاری و مجوس و عبده اصنام و صابین نظر شافی نمایی، این معنی نزد تو ظاهر

می شود؛ چه هر یکی از این فرق به حسب قابلیت و فهمی که دارند حق را به وجهی تصور کرده که نزد او مستحسن است و دائماً حمایت و رعایت آن معلوم خود می نماید و بدیها را از وی نفی می کند و خوبیها را به وی نسبت می کند و معلوم غیر خود را نفی می کند و بدیها را [به وی نسبت می کند] و خوبیها را از وی نفی می کند، «ولایزالون مختلفین - الا من رحم ربک» و هم الانبیاء والأولیاء و الراسخون فی العلم^{۴۴۷}؛ زیرا که انبیا و وارثان ایشان از برای حق صورت معلومه و حقیقتی خاصه از پیش خود اختراع نکرده اند بلکه عقول و ادهان و افهام خود را از فکر مطهر ساخته اند و توجه به تعریف الهی کرده اند کما قال الله تعالی: «قل انما اتبع ما یوحی الیّ».

وقال علیه السلام: «لا أحصى ثناء علیک أنت کما اثبت علی نفسك».

پس حق تعالی را به نظر و فکر نشناخته اند تا معلوم ایشان مصنوع ایشان باشد بلکه حق را به تعریف الهی، إقاً بالوحي للأنبیاء أو بالالهام للأولیاء شناخته اند.

و چون این مقدار معلوم شد کلام شیخ طاهر و زاهر باشد و چون صورت مجعوله به فکر، ممکی از ممکنات است و موجودی از موجودات ذهبیه است لاجرم حقیقت او در علم الهی ثابت باشد و وجود او در ذهی به واسطه مبدائیت حق است کما تقدّم، که حق مبدأ آثار و احکام ذهبیه و خارجیّه

است. ^{۴۴۸} لهذا شیخ فرمود که: رحمت الهی حق، مخلوق [را] در اعتقادات عین ثابتۀ دید پس او را رحمت کرد به ایجاد، [۶۳ پ] یعنی او را موجود گردانید در اذهان معتقدین.

و چون وجود حق در اذهان و افهام بقدر استعداد اذهان و افهام است نه به حسب ذات منزّهۀ مطلقۀ اوست لهذا ^{۴۴۹} مختلف الطهور شد ^{۴۴۹} به حسب اختلاف قابلیتات اذهان و افهام؛ و نزد هر قومی به مقدار قوۀ ادراک ایشان ظاهر شد، و لهذا فرمود که: «أنا عند ظنّ عدی بی». یعنی: من نزد بسده طاهر می شوم به حسب کمال او، نه به حسب ذات خودم، «فلا یظنّ بی إلاّ خیراً» یعنی: پس گمان سرد به من الاّ به ^{۴۵۰} خیر ^{۴۵۰}. و این معنی از جنید است ^{۴۵۱} رضی الله عنه: «لون الماء لون انائه». یعنی: رنگ آب رنگ ظرف است؛ چه آب در حدّ ذات خود رنگ مخصوص ندارد و به رنگ ظرفها طاهر می شود آن چنانکه ذات مطلقۀ حق تعالی در حدّ حقیقت خود از جمیع قیود ^{۴۵۲} و لوازمی که اذهان و افهام در ^{۴۵۳} وی تصوّر کرده مطلق است و به حسب قابلیتات اذهان و افهام ظاهر می گردد.

پس حقیّی که در دل گنجهبده است آن حق است که اذهان و افهام او را تصوّر کرده ند، نه آن حق است که ذات او مطلق است و او مبدأ آثار و احکام دهیّه و خارجیّه است؛ چه ^{۴۵۴} او عین جمیع اشیاء است کما تقدّم، و در شیء نمی توان گفت ^{۴۵۳} که او در خود می گنجد یا نمی گنجد؛ زیرا که در

گنجیدن و عدم گنجیدن مغایرت شرط است.

پس الهی که در دل گنجیده است اله معتقد است کما قال^{۴۵۴}: «[لایسعی ارضی ولاسمائی] و یسعی قلب عبیدی المؤمن.» نه الهی که او در خارج موجود است و مبدأ اشیاء است؛ چه او منزّه^{۴۵۵} و مقدّس از حلول است در دل. و چون اله معتقدات مظهر اوست لهذا آلت ملاحظه او واقع شد؛ زیرا که صورت ذهنیه آلت ملاحظه امور خارجیه است. [۶۴ الف]

جواب اعراض باردهم: بدان — جعلک الله من اهل المشاهده — چیزی که به ذات خود قایم باشد و در قیام خود به محلی یا موضوعی محتاج نباشد ذات حق است فقط، و آنچه او را نزد علماء رسوم جوهر خوانند نزد این طایفه موجود نیست، بلکه او امری است موهوم، و حقیقتی است معدوم، و عالم من اوله الی آخره مجموع اعراض است.

سؤال: اگر گویند که عرض بنعسه قایم نشود و البته او را

موضعی^{۴۵۶} می باید که آن عرض در وی حالت شود و به او قایم شود.

جواب: عدم قیام عرض بنعسه مسلّم است اما آنکه او را

موضعی می باید که به او قایم شود، یا حلول او^{۴۵۷} در او مسلّم نیست بلکه عرض را چیزی می باید که او به ذات او قایم باشد و سبب قیام عرض گردد، اما حلول و در او لازم نیست، و آن چیزی که سبب قیام عرض است ذات حق است و لهذا عرض بیش از یک آن در خارج موجود نمی باشد، نعم اگر عرض در

خارج بیش از یک آن موجود می شد او را موضعی می بایست که در وی حال شود و سبب قیام به او دو و سه و چهار آن، و اکثر من ذلک در خارج باقی باشد؛ اما چون عرض در خارج بقا ندارد بلکه آن وجود آن عدم است او را به موضعی احتیاج نیست بلکه او را به قیومی احتیاج است که در آن وجود او در خارج سبب ظهور او گردد لا غیر؛ و آن قیوم ذات وجود مطلق است.

پس ما را به جزء لایتجزی احتیاج نباشد و به هیولی و صورت حسمیه هم احتیاج نیست، و اعراض در یکدیگر حال اند و ما یکدیگر مجاورند و مقوم^{۹۵۸} مجموع ذات حق است، و وجود ایشان در خارج یک آن بیش نیست، و در آن وجود معدوم [۶۴ ب] می شوند. پس آن هم ظرف وجود است و هم ظرف عدم است، نعم اگر وجود عرض در آنی بودی و عدم او در آنی دیگر بودی البته در آن محتاج بودی به موضعی که در وی حال شود و سبب قیام او گردد، و لیس الأمر کذلک.

و تجلّد اعراض به دو طریق است:

اول: آنست که عرض معدوم شود، و عرضی دیگر مثل او موجود گردد.

دوم: آنست که یک عرض معدوم شود و باز بعینه موجود شود و چون وجودین متعایرانند؛ لاجرم آن عرض نسبت به هر موجودی غیر خودش باشد نسبت به وجودی دیگر. پس صادق

باشد که عرض موجود^{۴۵۹} در آن ثانی غیر آن عرض است که موجود بود در آن اول، لاختلاف الوجودین، و عین آن عرض اول است؛ زیرا که اوست که اولاً موجود بود و بعده معدوم شد آنگاه باری دیگر موجود گشت.

۵ و علی هذا اعتراض مجاب باشد به این وجه که مکلف در دنیا بعینه همانست که در آخرت معاد شد نه غیر او، تا لازم آید که مکلف در دنیا غیر مثاب و معاقب است در آخرت.

تتمة: چون صفت جمال وجود عالم طلب می کند، و صفت جلال عدم عالم اقتضای می کند هر آینه عالم در هر آنی به صفت جلال و قهر و غلبه احدیت معدوم شود و به صفت جمال و رحمت و غلّة واحدیت بار موجود می شود و هکذا الی ابدالآباد الی غیر النهایة.

وطایفة اشاعره که معظم اهل سنت و جماعت اند به تجدّد اعراض قایل اند و بر قواعد ایشان لازم می آید که جواهر نیز متجدّد شوند مانند اعراض.

۱۵ بیانش آنست که ایشان اولاً به این رفته اند که علت احتیاج ممکن به مؤثر حدوث است نه امکان، خلافاً للفلاسفة، و چون ازین معنی لازم آید^{۴۶۰} که عالم بعد از آنکه موجود شد او را [۶۵ الف] احتیاجی نماند به باری تعالی، چنانچه اگر عدم باری جلّ و تعالی عن دلك علوّاً کثیراً فرض کنند عدم او وجود عالم را مؤثر نیاید زیرا که احتیاج عالم به او در حدوث بود و چون حادث شد احتیاج نماند؛ لهذا به تجدّد اعراض قایل

شدند و گفتند که: حواهر محتاج ند به اعراض در وجود یا در بقا یا در تشخیص، و علی کل حال وجود جوهری بی عرض محال است، پس جوهر دائماً به عرض محتاج است و عرض دائماً متجدد است پس عالم دائماً محتاج باشد به باری تعالی، و یک آن از وی استغنا ندارد.

۵

و این حقیر حاکی می گوید که: چون جوهر در وجود یا در بقا یا در تشخیص به عرض محتاج است پس وجود جوهر یا بقای او یا تشخیص او در هر آنی متحد می شود^{۴۶۱} آن چنانکه وجود عرض متحد شود؛ زیرا که هذا الجوهر مثلاً ولتکن^{۴۶۲}

۱۰

«ج» در وجود خود محتاج است به علت تاقه که مجتمع است از چند چیز، ولتکن تلک الاجزاء «ا. ب. ج. د» مثلاً، و آخر آن اجزاء که به او علت تاقه کامل گردد هذا العرض است، ولتکن «د» پس هر گاهی که هذا العرض که «د» مثلاً معدوم شد و هذا العرض الآخر که «ه» مثلاً موضع «د» شود و جزء آخر علت تاقه گردد، هر آینه آن علت تاقه معدوم شود^{۴۶۳}

۱۵

و علت تاقه دیگر پیدا شود؛ زیرا که کل به عدم جزء معدوم شود، چه «ا. ب. ج. د» علتی تاقه مفرده است و «ا. ب. ج. ه» علت تاقه مفرده است غیر اول کمالایضی، و چون علت تاقه معدوم شود لازم است که معلول نیز که وجود جوهر است مثلاً معدوم گردد، و لا یلزم وجود المعلوم مع عدم علته التامة، وهو محال لان عدم لعمه علته لعدم المعلوم بلاشک. و چون علت تاقه دیگر متحقق گردد معلولی دیگر موجود شود و

۲۰

الأ یلزم تخلف المعلول عن علّة الثّامّة وهو محالّ.

پس از تجدد عرض، تجدد علّت وجود جوهر لازم می آید و از تجدد علّت وجود جوهر، تجدد وجود جوهر لازم می آید ضرورتاً [۶۵ پ] وهو المطلوب.

سؤال: اگر گویند که جوهر به عرض ما محتاج است نه به عرضی معین، و از تجدد عرض ما تجدد جوهر لازم نمی آید^{۴۶۴}.

جواب: چون عرض جزء علّت گردد بالمعل، الثّه متعیّن متشخص خواهد بود زیرا که عرض ما در خارج موجود نیست الا در ضمن افراد که هذا العرض و ذلك العرض است أعنی اعراض متعیّنه متشخصه، و آن عرض معین و مشخص جزء علّت تامّه می شود نه عرض ما، و السّلام.

جواب اعراض دوازدهم^{۴۶۵}: بدان — جعل الله قلبک بینه المعمور — که نی من حیث قربته الی الله و تخلّقه باخلاقه و قعوده علی بساط أنسه فی مقعد صدقه و اخذه منه بلا واسطه هو ولیّ، و من حیث تلیفه ما أمر به هو رسول و نبیّ. و شک نیست که طرف قرب به حق و اخذ از وی بی واسطه اشرف است از طرف پیغام رسانیدن؛ زیرا که طرف اوّلی جهت حق است و طرف دوم جهت خلق. و هذا ظاهر لا یحتاج الی زیادة بیان و المباحث معاند او بلید، و السّلام.

جواب اعتراض سیزدهم: بدان — رزقک الله النظر الی وجهه الکریم — که چون باری تعالی مبدأ جمیع آثار و احکام است

و او ازین حیثیت مقارنت و معیت دارد به جمیع اشیاء، و از حیثیت معیت عین جمیع اشیاء است کما تقدّم سابقاً فراجع و تذکر؛ لاجرم قول به اینکه او عین عیسی بن مریم است فقط، و حصر او در وی موجب تقیید و حصر است^{۴۶۶} و ازین چند فساد لازم می آید:

اول: کذب؛ زیرا که او عین همه اشیاء است نه عین عیسی فقط.

دوم: حلول یا اتحاد یا تحسیم باری تعالی لازم می آید و آن کفر است بلاشک.

سیوم: قلب حقایق؛ چه حقیقت باری تعالی واجب الوجود است [۶۶ الف] و مطلق الوجود است و حقیقت عیسی علیه الصلاة والسلام ممکن الوجود است و وجود مقید؛ پس حصر وجود حق در ذات عیسی کفر باشد و السلام.

جواب اعتراضی چهاردهم: بدان — جعل الله لك طريقاً موصلاً

إلیه — که امر و فرمان الهی دو نوع است:

نوع اول: امر کلام تشریعی، که به واسطه رسل و انبیا علیهم السلام واصل می شود.

نوع دوم: امر ارادی ایجادی که به مجرد اراده ظهور می یابد. و اگر امر ارادی موافق امر تشریعی می شود مکلفان

امر تشریعی را قبول می کنند و نه جای می آورند^{۴۶۷} و الا فلا؛

پس عصیان امر تشریعی ممکن است بلکه واقع است فاما عصیان امر ارادی محال است و جمیع عالم مطیع امر ارادی اند

خواه جماد و نبات، و خواه حیوان و انسان و ملک و جن و شیاطین، و خواه کافرین، و خواه مؤمنین؛ زیرا که مراد حق هرگز متخلف نمی شود.

و چون صفات حق دو نوع است^{۴۶۸}؛ صفات جلالی و قهری، و صفات جمالی و لطیفی. و هر دو نوع مظاهر و محالی دارند؛ چه مظاهر جلال و قهر کما راند و مظاهر جمال و لطف مؤمنان اند؛ لاجرم اسباب شقاوت و اسباب سعادت مقصود و مراد حق باشد و از حمله اسباب شقاوت و بعد و حرمان عبادت حق است در مظاهر کوبه، مثل اصنام و کواکب و آتش و غیرها. و سبب سعادت قرب و وجدان عبادت حق است ۱۰
من حیث تجرده عن المظاهر^{۴۶۹} فی مرتبة وجوب وجوده و غناؤه الذاتی عن العالمین.

و دعوت جمیع انبیا و رسل به این مرتبه است و دعوت شیاطین و جمیع کافرین و ارباب هوی به مظاهر است و محالی، و اصل جمیع معاصی هوی است. [۶۶ پ] پس او اعظم مظاهر جلالی قهری باشد^{۴۷۰}.

و چون صفات جلالی بی مظاهر جلالی صورت نمی بندد؛ لاجرم مقتضای ذات حق آن باشد که در جمیع صور جلالی و قهری معبود شود و من حیث الأمر التشریعی آن عابدان را مظهری جلال و قهر گرداند. و بالحمله چون ذات حق تعالی مبدأ جمیع آثار و احکام است با همه اشیاء مقارنت و معیت دارد از اصنام و کواکب و آتش و غیرها. ۲۰

و چون ذات مستحق عبادت است بالذات، خواه درمظاهر و خواه در غیر مظاهر؛ لهذا امر ارادی چنان شد که ذات را در جمیع مظاهر عبادت کنند اگر چه آن عبادت سبب شقاوت شود. لایسأل عما یفعل و هم یسألون، والسلام.

- ۵ جواب اعتراض پانزدهم: بدان — نور الله عین قلبک بنور المعرفة — که در ما تقدّم بیان آن شده که روح و جسم را علم فطری هست و به آن علم فطری خدا را می دانند و او را تسبیح می کنند، فراجع و تذکر.

- و بعد از آن بدانکه فرعون جواب موسی علیه السلام را گاهی از حیثیت علم فکری می داد^{۴۷۱} و گاهی از حیثیت عدم فطری؛ اگر چه فرعون به علم فکری حبر از جواب فطری نداشت و از آن غافل و ذاهل بود فاما عارف کامل صاحب کشف آن را می داند. و چون موسی در جواب فرعون خدا را ربّ مشرق و مغرب ساخته و آن به لسان اهل اشارت، اشارت است به اینکه او عین عالم است^{۴۷۲}؛ چه ربّ عبارت از مربّی و مشی و موجد است و او مبدأ آثار و احکام است و مبدأ آثار و احکام من حیث انه مبدأ مقارن عین است کما تقدّم فتذکر.
- و چون فرعون^{۴۷۳} دعوی الوهیت کرد به لسان علم فکری، و لسان علم فطری از وی سر مرزد^{۴۷۴} [۶۷ الف] و از حیثیت وجه خاص که سابقاً مبین شد به معنی در آمد، و فرعون از آن غافل است و موسی علیه السلام که صاحب کشف است و تحلی، از آن آگاه است، و گفته که: چون خدا را عین عالم
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰

- ساختی و من از جمله عالمم، پس من در دعوی الوهیت صادق باشم و اگر چه تونیز با من درین امر شریکی؛ فاما مرتبه من مرتبه تحکم است به حسب ظاهر. چون موسی علیه السلام این معنی را از فکرت^{۴۷۵} فرعون فهم کرد و او را به آن زبان جواب داد و گفت: «أولو جثک بشیء مبین». یعنی مرتبه تحکم من دارم که معجز توام ظاهر کرد و آورد^{۴۷۶}. پس اگر من آن معجز را بیاورم تو در من تحکم خواهی کردن^{۴۷۷}؟ فرعون ملزم شد^{۴۷۸} و هیچ چاره نداشت الا آنکه بگوید که^{۴۷۹}: آن معجزی که داری بیاور اگر از راستگویانی. و بالحمله این مکالمه به لسان فطرت است نه به لسان فکرت^{۴۸۰}؛ والسلام.
- جواب اعتراض شاندهم: بدان — جعلک الله من الذین لا خوف علیهم ولا هم یحزنون — که رب در لغت صاحب و مالک است، یقال: رب الذان قال الله تعالی: «أما أحد کما فیستی ربه خمرأ». پس به حسب لغت جمیع مالکین ارباب اند.
- و چون فرعون — والله اعلم — مذهب داشت و به وجود صانع عالم قایل نبود و معطل بود و خود را از جمیع مردمان اعظم و اعلم می دانست خصوصاً که در مرتبه تحکم و سلطنت بود، و لهذا گفت: «أنا ربکم الاعلی» ما علمت لکم من الیه غیری». و چون در آن زمان و در آن مکان هیچ کس از فرعون اعظم نبود در مرتبه تحکم و تسلط طاهری^{۴۸۱}، لهذا شیخ رضی الله عنه فرمود که: سحره صدق فرعون دانستند در آن گفتار که «أنا ربکم الاعلی» بود و انکار او نکردند، بلکه به

او اقرار کردند [۶۷ پ] و گفتند که: «إنّما تفضی هذه الحياة الدّنيا». یعنی حکم تو نیست الا در دنیا؛ نه آنست که شیخ گفته که: سحره صدق فرعون در دعوی الوهیت دانستند. فافهم واللّه سبحانه اعلم بحقیقة الحال الاسلام^{۴۸۲}.

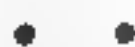
الخاتمة

بدان - حتم الله لك بكل خير - که این طبر حاکمی مصنف این کتاب ابو الفتح محمد بن مظفر الدین محمد بن حمید الدین عبد الله المشهور بالشیخ المکی می و همت سال است که جلعت کلام حجت فرحان فرحانده انعام حضرت شیخ اکبر و کبریت احمرو حاتم امیر ویر بر هر ابو عبد الله محمد بن علی بن الحریری رضی الله عنه می نماید و انقل اشکال بر خرابی معارف النصال و به مفاتیح الاخلاص می گشاید اکنون با وجود ترلزل بال و تشویش حال از احویه شبه ای تقریر و تحریر یافت توقع از درویشای دلریش و عارفان نیک اندیش تست که در اصلاح^{۸۳} زلل و سطل بکوشد و دلیل محسوس را بر مرال قدم و مزانی قلم بپوشد. والله یقول الحق و هو یمدی السبل. و بی خاتمه مشتمل است بر چند فصل:

فصل اوّل

در مناقب حضرت شیخ رضی الله عنه

از آن جمله آنست که او خاتم ولایت خاصه محمدی است که بعد از وی بر قلب محمد صلی الله علیه وآله وسلم موجود نمی شود. و این منقبت اعظم مناقب است نزد اهل معرفت.



۱۰

و از آن جمله آنست که مصنفات او در علم توحید و حدیث وفقه — نظاماً و نثراً — قریب هزار مصنف است، منها: الفتوحات المکیه قریب صد هزار بیت کتابت است، و تفسیر قرآن دو مقدار فتوحات است و نام او «الجمع و التفصیل فی أسرار التنزیل» نهاد و غیر آن از مصنفات.

۱۵



و از آن جمله آنست که نه ماه طعام نخورده و آب نیاشامیده و خواب نکرده [۶۸ الف] و یک آن از توجه به حق تعالی غافل نشده؛ و چون نه ماه تمام شد حق تعالی روحانیات منازل بیست و هشتگانه را در عالم مثال مطلق ممثل و مجسد گردانید و به صورت بیست و هشت دختر بکر ظاهر شد^{۴۸۴} و به حضرت شیخ ارزانی فرمود که ملک او شده اند^{۴۸۵} و شیخ

۲۰

بکارت همه را ببرد.



- و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه در شهر تونس بوده و خلف امام با جماعت نماز ادا می کرده از وی صیحه ای بی اختیار صادر شده و بی خود افتاده، هر که آن صیحه را شنیده از امام و مصلی و غیر هم تا آنکه زنائی چند که در بالای بام بودند و تفرج می کرده اند، همه بی خود شده اند و بر زمین افتاده اند، و آن زنان که در بالای بام بودند و در کنار بام بودند از بام افتاده اند میان صحن مسجد، و هیچ ضرری به ایشان نرسیده و چون شیخ به خود آمده همه به خود آمده اند.



- و از آن جمله آنست که شیخ فرموده که: محبوب من در خارج مجسّد می شد از برای من، آن چنانکه جبرئیل علیه السلام مجسّد می شد^{۴۸۶} از برای رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم؛ و نمی توانستم که در وی نگاه کنم و او به من مخاطبه می کرد و من سخن او را می شنیدم و فهم می کردم و مرا چند روز چناند کرد که مطلقاً طعام نمی خوردم، هر بار که مایده را می آورده اند^{۴۸۷} بر کنار مایده واقف می شد و به من می گفت به زبانی که من آن را می شنیدم که: تا کُل و أنت تشاهدنی؟ پس از خوردن تمتع می شدم و در خود جوع نمی دیدم، و از وی ممّتی می شدم چنانچه فریه شدم و مستبر شدم^{۴۸۸} از نظر من به او، و آن قایم مقام غذا می شد و اصحاب من و اهل بیت

من متعجب می شدند از فری می با وجود عدم غذا؛ زیرا که
من روزهای بسیار [۶۸ پ] می ماندم و هیچ چیزی
نمی چشیدم و هیچ جوعی و عطشی در نمی یافتم فاما محبوب
من از مقابله چشم من دور نمی رفت^{۴۸۹} اگر بر می خاستم او
هم با من بر می خاست و اگر می نشستم او نیز می نشست^{۴۹۰}. ۵



و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه در مدینه قرطبه
بود حق تعالی او را مطیع گردانیده بر اعیان سایر انبیا و رسل،
از آدم تا محمد علیهم الصلاه والسلام، چنانچه جمیع انبیا در
مجلس حضرت محمد صلی الله علیه حاضر شدند و هیچ کس ۱۰
از ایشان با شیخ متکلم نشد الا هود علیه السلام که او با شیخ
متکلم شد و به او گفت که انبیا از برای تهنیت تو به ختم
ولایت محمدیه جمع شده اند.



و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه چون به جوار ۱۵
حق منتقل شد بعد از چند روز روح مطهر او مجسم شد و به
خانه درآمد، یکی از کنیزکان که شیخ را به او نظر عنایتی بود
شیخ را دید و نعره زد و گفت^{۴۹۱} که: میّدی میّدی؛ شیخ به او
در سخن آمد و از حال او پرسید.



و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه صبی بود و
هنوز شارب او سبز نشده بود و موی روی او بیرون نیامده بود ۲۰

[که] به مرتبه کشف و فیض الهی رسیده بود، روزی در سن صبی نزد قاضی قرطبه ابوالولید بن رشد رفت و او از اکابر حکما و اعظم علما بود و مصنفات او بی شمار است، قاضی ابوالولید چون شیخ را دید از روی محبت و تعظیم برخاست و شیخ را معانقه کرد آنگاه گفت که: نعم. شیخ گفت که: ۵
نعم. قاضی شاد و خرم شد؛ چون شیخ فرج او را دید گفت که: لا. پس قاضی منتبض شد آنگاه به شیخ گفت که: چون دیدی لمر را در کشف و فیض الهی، آید او آن چنان است که نظر و استدلال به ما روی نموده یا نه. شیخ [۶۹ الف] فرمود که: نعم لا. و بین نعم ولا تطیر الأرواح من موادها و الأعناق ۱۰ من اجسادها.

پس رنگ قاضی زرد شد و او را مرض افکل هارص شد و معنی و اشارت شیخ را دانست و شکر خدا کرد که در زمان خود کسی دید که در خانه او درآمد و او جاهل بود و به مجرد دیدن او عالم شد بی درسی و بی مطالعه‌ای و بی قرائتی و ۱۵ بی مباحثه‌ای، و گفت که این حالتی است که مادر کتب او را اثبات کرده بودیم فاما از کسانی که صاحب این حالت بودند ندیده بودیم، فالحمد لله الذی انا فی زمان فیه واحد من اربابها الفاتحین مغالیق ابوابها.

۲۰

و از آن جمله آنست که شیخ الاسلام شهاب‌الدین عمر سهروردی صاحب عوارف المعارف، چون به شام آمدند

ملاقات شیخ کردند فاما میان ایشان مکالمه و مخاطبه واقع نشد دو ساعت نحومی چنین نشستند، آنگاه مفارقت کردند، بعد از آن جماعتی از شیخ الاسلام شهاب الدین مهروردی پرسیدند که: شیخ محی الدین ابن عربی را چون دیدی؟ شیخ شهاب الدین فرمود که: رأیته بمرأ لاساحل له. و در روایتی آمده که: رأیته بحر الحقائق.

و از شیخ محی الدین پرسیدند که: شیخ شهاب الدین را چون دیدی؟ شیخ محی الدین فرمود که: رأیته رجلاً مملواً من الستة من فرقه الى قدمه. و در روایتی آمده که: رأیته طشتاً من ذهب مملواً من الستة.



و از آن جمله آنست که یکی از^{۹۹} مریدان شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام التماس کرد که قطب فرد و غوث جامع را به او بنماید. شیخ عزالدین روز بروز حواله می کرد؛ روزی آن مرید مبالغتی [۶۹ پ] کثی کرد، در آن^{۹۹} ساعت حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی الله عنه در گذار بودند؛ شیخ عزالدین به شیخ محی الدین رضی الله عنه اشارت کرد و گفت: هذا هو القطب الغوث.



و از آن جمله آنست که شیخ محی الدین رضی الله عنه در شام سالهای بسیار اقامت نموده اند، جمیع اهل شام از منکرین و معتقدین اتفاق کرده اند و اجماع نموده اند که درین

مدت هرگز تکبیره الاحرام در جماعت در جامع امیه^{۴۹۴} در
صلوات پنجگانه از شیخ فوت نشد.



- و از آن جمله آنست که شیخ ابواسحاق فیروزآبادی
صاحب قاموس اللغة کتابی در مناقب حضرت شیخ^۵
محمی الدین تصنیف کرده و نام او را «اغشباط» نهاده و در آن
کتاب فرموده که شیخ محمی الدین چون از مسوده فتوحات مکیه
فارغ شد او را در بالای نام کعبه بی جلد و بی جرو بندی
یکسال او را در آن موضع گذاشت بعد از یک سال او را فرود
آورد یک ورق از جای خود بدر برفته بود و یک ورق تر نشده^{۱۰}
بود با وجود آنکه بادهای مخالف عظیم و بارانهای عمیم که در
مکه می باشد.

- و در بلدة دمشق بعضی از بجهال پیچ بار زهر موش و زرنیخ
را در چیری نهاده و به خورد این حقیر داده چنانکه این حقیر بر
هلاک مشرف شده توجه به حضرت شیخ کرده، و روی به^{۱۵}
أرحم الراحمین آورده، در آن ایام بعضی از ارواح با این حقیر
مکالمه و مخاطبه نمودند از ایشان احوال حضرت شیخ پرسیدم،
بعد از مدت قلیله آواز شیخ شنیدم و مدت دو روز و دو شب
تقریباً به این حقیر مخاطبه می کرد و به برکت آن این حقیر از
سم الفار و زرنیخ خلاصی [۷۰ الف] یافت، ولله الحمد^{۲۰}
والمئة.

و مولانا سید احمد دربندی المشهور به سید لاله چند بار

حضرت شیخ را در بیدرای دیده. و حال شیخ با احباب خود این چنین است دائماً نزد ایشان ظاهر می شود و با ایشان مکالمه می فرماید، و «کل میسر لما خلق له».

و بالجمله حضرت شیخ از کتل ورثه محمدین است و از اعظم افراد الهین است، و تعداد حالات و مقامات او از دایره تقریر و تحریر بیرون است و کرامات و خوارق عادات نسبت به مقام حضرت شیخ^{۴۹۵} نقصان عظیم است، و فی هذا کفایة و السلام.

فصل دوم
در سلسله حضرت شیخ
رضی الله عنه والباس عرقه

- حضرت شیخ رضی الله عنه عرقه تصوف را از دست چند کامل پوشیده؛ منهم: الشيخ جمال الدین یونس بن یحیی العباس القصار حضرت شیخ از دست او عرقه پوشیده در مکه در حرم مقابل کعبه؛ و او از دست شیخ وقت عبد القادر بن ابی صالح بن عبد الله الجبلی پوشیده، و به او مصاحبت کرده و از وی ادب آموخته؛
- و او از دست ابی سعید المبارک بن علی المخزومی^{۴۹۶} پوشیده؛
- و او از دست ابی الفرج طرسوسی پوشیده؛^{۱۵}
- و او از دست ابی الفضل عبدالواحد بن العزیز التیمی پوشیده؛
- و او از دست ابی بکر محمد بن دلف بن حجر الشبلی^{۴۹۷} رضی الله عنه و عنهم پوشیده؛
- و شبلی با ابوالقاسم الجنید مصاحب شده و ادب از وی^{۲۰} آموخته؛
- و او از خال خود سری مقطعی گرفته؛

- و او از معروف بن فیروز کرخی گرفته؛
 و او از علی بن موسی الرضا گرفته؛
 و او از پدر خود محمد الباقر گرفته؛
 و او از [۷۰ پ] پدر خود زین العابدین گرفته؛
 و او از پدر خود امیرالمؤمنین حسین گرفته؛^{۴۹۸}
 و او از پدر خود علی بن ابی طالب علیه السلام گرفته؛^{۴۹۹}
 و او از محمد صلی الله علیه گرفته.
 و امیرالمؤمنین حسین از جد خود — محمد صلی الله علیه
 وآله وسلم — بی واسطه نیز گرفته؛
 و محمد صلی الله علیه از جبرئیل علیه السلام گرفته؛
 و جبرئیل از حضرت الله جل جلاله گرفته.
 شیخ محی الدین رضی الله عنه از شیخ جمال الدین یونس
 پرسیدند که جبرئیل از خدا چه گرفت؟ فرمود که: من از شیخ
 خود عبدالقادر جیلی سؤال کردم که او از وی چه گرفت؟
 فرمودند که: اخذ عنه العلم و الأدب.

- و منهم الشیخ ابو عبد الله محمد بن القاسم بن عبد الرحمن
 التمیمی الفاسی، شیخ از دست او خرقه پوشیده؛
 و او از دست تقی الدین عبد الرحمن بن میمون بن النورزی
 نیز پوشیده.

و حضرت شیخ فرمودند که این دو شیخ هر دو فرمودند که
 خرقه را از دست ابی الفتح محمود بن احمد بن محمود

المحمودی پوشیده بودند^{۵۰۰}.

و او از دست ابی الحسن علی بن محمد البصری.

و او از ابی الفتح شیخ الشیوخ؛

و او از ابی اسحاق بن شهریار المرشد؛

و او از حسین یا حسن اکاری؛

و او از شیخ کبیر عبدالله خفیف؛

و او از جعفر حداد؛

و او از ابو عمرو اصطخری؛

و او از ابی تراب نخشی؛

و او از شقیق بلخی؛

و او از ابراهیم بن ادهم؛

و او از موسی بن زید راعی؛

و او از او یس قرنی؛

و او از عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب رضی الله

عنهما و عنهم اجمعین؛

و عمرو علی^{۵۰۱} از رسول الله صلی الله علیه گرفته اند^{۵۰۲}.

• •

و منهم الشیخ ابوالحسن علی بن عبدالله بن جامع، شیخ از

دست او خرقه پوشیده؛ [۷۱ الف] و او از دست خضر علیه

السلام پوشیده.

• •

و منهم ابوالعباس الخضر علیه السلام؛ شیخ به او بارهای

بسیار ملاقات کرده و مکالمات و مطارحات نموده.

حکایت: شیخ در باب خامس و عشرین از فتوحات مکیه فرموده که خضر صاحب موسی علیهما السلام را الله تعالی عمر او را دراز کرده الی الآن، روزی شیخ من ابوالعباس العربی کلامی فرمودند، من در قبول آن توقف نمودم، چون به منزل خود بازگشتم شخصی دیدم، ابتداء بر من سلام کرد^{۵۰۳} و گفت که: یا فلان صدق کلام ابی العباس فیما ذکر لک. به نزد شیخ باز آمدم، شیخ فرمود که: یا ابا عبدالله من محتاج شوم در هر مسأله که به تو بگویم که خضر آید نزد تو، و به تو بگوید که: فلان را تصدیق کن، من دانستم که آن خضر بوده است.

حکایت: شیخ در آن باب فرموده که: من در کشتی بودم در تونس^{۵۰۴}، مرا خواب گرفت، در جیب کشتی استادم، جمیع مردم در خواب بودند، در بحر نگاه کردم، از دور شخصی دیدم در نور قمر غرق شده^{۵۰۵}، و او بر روی آب می آید تا آنکه به من رسید، نزد من ایستاد و یک پا را برداشت و بر یک پا ایستاد، من به پای او نگاه کردم، دیدم که قطعاً تر نشده بود، آنگاه آن پا را فرود آورد و آن دیگر را برداشت او نیز تر نبود، آنگاه با من سخن گفت و به سوی مناره رفت و میان کشتی و مناره بیشتر از دو میل بود این مسافت را به دویا به سه گام قطع کرد. پس آواز او می شنیدم که خدا را در بالای مناره تسبیح می کرد، چون صبح شد به شهر در آمدم به یکی از صالحین ملاقات کردم به من گفت که: چگونه بود شب تو با

- خضرو به توچه [۷۱ پ] گفت و توبه او چه گفتی؟
- حکایت: شیخ در آن باب فرموده که: بطریق سیاحت به ساحل بحر محیط رفتم و شخصی با من همراه بود و انکار کرامات می کرد به مسجدی خراب در آمدم که صلات ظهر را ادا کنیم، پس جماعتی نیز از مایحان به آن مسجد درآمدند ۵
- از بهر نماز آن شخصی که بر روی آب دریا آمد و با من در تونس متکلم شد از جمله ایشان بود؛ چون نماز آخر شد آن شخص برخاست و در محراب حصیری صغیر بود او را گرفت و در هوا گسترانید، نه گز از زمین بالاتر رفت ۵۰۶ و بر آن حصیر ایستاد و آغاز صلات سنت ظهر کرد، من به یکی از مایحان سخن بگفتم، چون آن شخص را دیدم که این چنین کرد به او گفتم که: نمی بینی که این شخص چه می کند؟ ۵۰۷! به من گفت که به سوی او برو، و از وی سؤال کن. پس به سوی او رفتم چون نماز را تمام کرد این نظم که از آلی من بود بر او خواندم: ۱۵

شعر

- شغل المحب عن الهواء بسره فی حب من خلق الهواء وسخره
العارفون عقولهم معقولة عن کل کون ترضیه، مظهره
فهمو ۵۰۸ لدیه مکرمون، وفی الوری أحوالهم مجهولة ومُسْتَره
گفت: یا فلان من این را نکردم الا در حق این کسی که منکر خوارق عادات است. پس روی به آن کس آوردم و ۲۰
- گفتم که این چه کس است؟ گفت که: خضر است علیه السلام.

فصل سیوم در اعتقاد شیخ بطریق اجمال

اگر عبارات شیخ را درین باب ترجمه کنیم امر به طول می کشد پس اولی آنست که محصل آن باجمال [۷۲ الف] تقریر کنیم والله الموفق.

اعتقاد شیخ درباری تعالی آست که^{۵۰۹}؛ او موجود حقیقی است و وجود او عین ذات اوست و کنه ذات او مدرک نمی شود، و تعین او عین ذات اوست و او جزئی حقیقی است. و صفات ثبوتی دارد مثل حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام؛ و آن صفات عین اویند^{۵۱۰} به حسب وجود خارجی، و غیر اویند به حسب مفهوم.

و صفات سلبی دارد مثل: لیس بجوهر و لاجسم و لا عرض و لا حالی و لا محلی و لا یثحد بغیره و لا یثحدله بغیره.

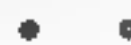
و او فاعل مختار است و موجب بالذات نیست اگر چه سبق علم ازلی به وجود بعضی از اشیاء و عدم بعضی از اشیاء مستلزم ایجاب علمی است.

و معلومات او قدیم است در علم او، و غیر متناهی است بالفعل اجمالاً و تفصیلاً، کلیّه و جزئیّه.

- اعتقاد شیخ در نبوت آنست که: او مکتسب نیست و «ذلک فضل الله یوتیه من یشاء». و جمیع کلام انبیا حق و بر طاهر محمول است و مراد از کلام انبیا مفهوم اول است، نه آنست که مفهوم باطنی دارد کما قال الباطنیه^{۵۱۱}، مگر امثال مضروبه که مراد مفهوم اول نیست.



- اعتقاد شیخ در عالم آنست که: عالم موحود است لافی زمان، و نبود و شد و هیچ قدیمی نیست مگر ذات باری تعالی، لاغیر.
- ۱۰ و عرش و کرسی و مافیهما فانی نمی شوند.^{۵۱۲} زیرا که عرش سقف جنت است و کرسی ارض جنت.
- و سع سماوات و ارضین سع هالک می شود و صورت ایشان متدل می شود و مجموع آن جهنم می شود. پس جوف کرسی که فلک هشتم است موضع جهنم است. [۷۲ پ].



- ۱۵ اعتقاد شیخ در حشر و بشر آنست که: جسم عنصری که به موت هالک شد معاد می شود بعینه و حقیقه، و روح باری دیگر به او منتق می شود و در جنت یا در جهنم ابدالآباد مخلد است و نعیم حسی حقیقی غیر عقلی و غیر خیالی، و عذاب حسی حقیقی غیر عقلی و خیالی در جنت حسی حقیقی و نار حسی حقیقی دارد، و نعیم^{۵۱۳} و عذاب عقلی و خیالی آن چنانکه فلاسفه می گویند نیز دارد.

اعتقاد شیخ در امور احرویه آنست که: صراط و میزان و
حوض و صحف و امثالها مما ورد فی الكتاب والسنة جمیع آن
حتی حقیقی و معنوی عقلی و مثالی خیالی است، نه آنست
که معنوی یا خیالی باشد^{۵۱۴} و حتی حقیقی نباشد.



اعتقاد شیخ در تکلیف آنست که: بنده هر چند که ولی
کامل و عارف و مشاهد و صاحب تجلی باشد هرگز به مرتبه ای
نمی رسد که تکلیف از وی مرتفع شود و الا فلا؛ و هر که غیر
این اعتقاد کند کافر و ملحد و رندیق است و جمیع امور شرعیه
بر همان حکم است که علمای ظاهر از فقها و محدثین و
مجتهدین گفته اند؛ نه آنست که حکمی دیگر دارد و رای آن
حکم.

و جمیع اولیا و علما و خواص و عوام در احکام شرعیه
متساوی الاقدام اند، نه آنست که احکام شرعیه نسبت به
بعضی واجب باشد و نسبت به بعضی واجب نباشد آن چنانکه
اسماعیلیه می گویند.

وصیت و النعاس

ای عارف فرزانه و ای عالم یگانه! چون این رساله سامی و
نامه نامی^{۵۱۵} و کتاب گرامی به بصر حدید و قلب شهید تصفیع
فرمایی و در زوایا و خجایای او تأمل شافی و واقعی و کافی

نمایی، و در مطاوی و فحای او تصفح [۷۳ الف] فرمایی و در زوایا و خبایای او تأمل کنی و چیزی دریابی که مخالف نماید به قواعد دینیّه و علوم یقینیّه، عجله مکن، فانّها من الشیطان، و رفیق را رفیق خودساز من الرحمان، و مراجعه به ابواب^{۵۱۶} فتوحات مکیّه و مصنفات غزالیّه و مؤلفات رازیّه ۵ بکن، فانّها نعم الاخوان، و آن کلام که باطل نداشت به میزان انصاف بسنج، و از قول لا أدری مرنج «فإنّ فوق کلّ ذی علم علیم» واللّه الهادی الی صراط مستقیم.

و چون این وصیت را قبول فرمودی و به موجب او عمل نمودی، این فقیر عاصی — الخائف من یوم «یؤخذ التواصی و ۱۰ الأقدام» — را به ثنای جمیل «و ان لم یکن من ذلک السبیل» یاد فرمای، و گاهی او را در ادعیه صالحه داخل نما. واللّه وکیل علیک و الأمر بعد ذلک الیک فانک ما تلقظ من قول الا و رقیب عتید حاضر لدیك فاطر ما تقول و احذر ۱۵ الفضول واللّه یقول الحق و هو یهدی السبیل^{۵۱۷}.



قال العبد الأصغر ابوالفتح ابن مظفر لما فرغت من تسوید هذه الرسالة جعلها الله فی کفة حسناتی بعد العصر^{۵۱۸} من یوم الأحد ثامن عشر شوال ختم بالخير والاقبال سنة أربع وعشرين و تسعمائة الهجرية النبویة المحمّدية علی صاحبها افضل ۲۰ الصلوات والتسلیمات فی مدینه ادرنه جعلها الله للمسلمین مأمنه و صلی الله علی سیدنا محمد وآله وسلّم تسلیماً کثیراً و

الحمد لله رب العالمين.



فلما وقع الفراغ من هذا التسويد بعون الله الملك الشهيد
على يد حاجي بن حاجي إبراهيم اخو العبد في شهر رجب
المرجب سنة أربع و ثلاثين و تسعمائة الهجرية النبوية ٥
المصطفوية عليه الصلاة والسلام.

• اختلاف نسخ •

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| ۱. د: به تحیل اجانب. | ۱۸. د: این هجارت بر قدم حمل کرده. |
| ۲. مل: مدیم حاد. | ۱۹. مل: حضرت شیخ فلس الله مره در آد |
| ۳. مل: خیر الدینا. | مل: مرموده که ما وصف حق به هیچ |
| ۴. د: بر: امیر المومنین. | وصف می کنیم. |
| ۵. مل: تحریر کنیم. | ۲۰. مل: خود + را |
| ۶. مل: تألیف کردم | ۲۱. مل: خود مشاهده کرده باشد. |
| ۷. د: الحائض العربی فی مشکلات الشیخ | ۲۲. مل: و بهمت این آ از برای. |
| مل: صحن الدین این العربی. | ۲۳. د: یعنی وصل آنکه می بیند. |
| مل: صحن الدین العربی. | ۲۴. مل: بر: بهد. |
| ۸. بر: برده اند. | ۲۵. مل: از خاتم اولیا |
| ۹. بر: دانسته اند | ۲۶. د: از خشت تشبیه کرد |
| ۱۰. مل: در اجوبه اعتراضات. | ۲۷. د: آن دیوار تمام مگر. |
| ۱۱. مل: شیخ + رضی الله عنه. | ۲۸. مل: آن قائما. |
| ۱۲. مل: و آن دو نوع است | ۲۹. مل: کم ید |
| ۱۳. مل: یک است. | ۳۰. د: دو خشت که. |
| ۱۴. مل: فصل باب اول. | ۳۱. مل: اینجا که. |
| ۱۵. د: مل: فص آدم. | ۳۲. مل: و هم مرموده. |
| ۱۶. د: مردمک عین انسان است. | ۳۳. مل: در موضع خشت منطبق دیدم. |
| ۱۷. د: لازم می آید. | ۳۴. د: خاتم اولیا گیرد. |

• در اینجا به اقناعات نسخه بدلها توجه داده شد، و ارتدادکار اختلاف نسخی که در مفهوم و یا شیوه نگارش و... مؤلف مؤثر بوده، احترام شده است.

- ۳۵: دا: با وجود که. ۵۸. مل: لنا عند ظن عبد.
- ۳۶: بر: عذاب. ۵۹. مل: مثل آن موجود گردد.
- ۳۷: دا: بر: موج. ۶۰. دا: بر دیگری خواهد و در بیامت.
- ۳۸: دا: بی ادبی است. ۶۱: دا: بیست که.
- ۳۹: دا: حق را در حلقی ظهور است. ۶۲. دا: بعضی متکبران.
۴۰. دا: و شربه و شبهه. ۶۳. مل: کافر شدند.
- ۴۱: دا: مدعا و سهاراً ۶۴: دا: موسی علیه السلام فرمود.
- ۴۲: دا: ایشان ریاده نکرد ۶۵: بر: بر آنچه.
- ۴۳: دا: اگر روح دعوت قیم خود جمع می کرد. ۶۶: مل: بیاور اگر راستگویی.
- ۴۴: دا: قوله اعم احث بحمل رسالت. ۶۷: دا: موسی علیه السلام فرمود.
۴۵. مل: از پایان لغزین پنجم فصل اول تا اینجا اعتقادگی دارد. ۶۸. دا: بر: تجت محمد بگزارد.
- ۴۶: دا: می کند شد ۶۹. دا: قایم است مقام یس.
- ۴۷: مل: از حق تمامی بدر آنچه مرک ۷۰. دا: بر: با وجود در حدیث آمده.
- کرد ۷۱. دا: به منزله بس.
- ۴۸: مل: جاهل شدند. ۷۲: مل: از آغاز اعتراض اول تا اینجا دارد.
۴۹. مل: وجه خاص دفر ۷۳: مل: وسود خارجی ازلی است.
- ۵۰: مل: و جاهل است. ۷۴: دا: حق موسی
۵۱. دا: اعتراض هفتم در حق ابراهیم فرموده که ۷۵. دا: علی صوره علمه و صفاته.
۵۲. دا: اعتراض هشتم هم در حق حق فرموده. مراد حق ابراهیم است ۷۶: مل: به اسم دیگر.
- که در سب بیست و مطالب آن در حق خودی آمده مطابق «مل» ۷۷. دا: آن گفت.
- ۵۳: مل: شعیب علیه السلام. ۷۸: مل: احکام.
- ۵۴: مل: هیچ نصرانی در الهی که در اعتقاد اوست. دا: هیچ نصرت ندارد و الهی که در اعتقاد اوست. ۷۹: مل: دا: «است» بود.
- ۵۵: مل: در اعتقادات عین ثابت دید. ۸۰. دا: اسماء قدم.
- ۵۶: مل: در اعتقادات اول. ۸۱: دا: موسی فرموده.
- ۵۷: دا: اعتقادی در حق کرده. ۸۲: دا: فتوحات منگیه مواضع متعدده دیده ام.
- ۸۳: مل: آنست که حق موجد نیست. ۸۴: مل: لازم آید.
- ۸۵: دا: عبارت «که موصوف شود که...» موجد است» بود.
- ۸۶: مل: مستعاد که باشد از موجد او.

- ۸۷: دا: آغازی بودی.
 ۸۸: مل: به وجود علمی مطول دات است.
 ۸۹: دا: آنست قدیم.
 ۹۰: مل: زیرا که تحصیل للمعامل.
 ۹۱: مل: تحصیل لازم می آید.
 ۹۲: دا: تأثیر در اعطای وجود.
 ۹۳: مل: فرموده + مسئله.
 ۹۴: مل: این خالی از اشکال نیست.
 ۹۵: مل: در یکدیگر نیست.
 ۹۶: مل: میان قضا پس فلاسفه که.
 ۹۷: دا: موجود عامل.
 ۹۸: مل: پس اگر متوهمی سؤال کند که
 ۹۹: مل: و هرچ سببی نیست
 ۱۰۰: مل: امتداد.
 ۱۰۱: مل: علم
 ۱۰۲: دا: حصر شیع بدنام کرده اند.
 ۱۰۳: مل: شاهد
 ۱۰۴: دا: مل: در همه نیستند به صورت
 نیست مانند. بهیات جداگانه
 کتابت شده است.
 ۱۰۵: دا: صادق که
 ۱۰۶: دا: بالقهر.
 ۱۰۷: دا: پنداشتند.
 ۱۰۸: دا: امیر صبیحه نروان کرد.
 ۱۰۹: دا: با وجود که.
 ۱۱۰: دا: حوایی دیگر.
 ۱۱۱: دا: عقل.
 ۱۱۲: دا: مل: و مراد شیخ رحه ماه.
 ۱۱۳: مل: و صفات حق قدیم.
 ۱۱۴: مل: جماعتی از مشایخ عظام و
 علمای اسلام گفته اند.
 ۱۱۵: دا: که مطلقاً که تصور.
 ۱۱۶: مل: و یی.
 ۱۱۷: مل: طاقت البشری.
 ۱۱۸: دا: روح محمد.
 ۱۱۹: مل: کرده است.
 ۱۲۰: دا: یز محمدی صلعم شده باشند.
 ۱۲۱: دا: شود.
 ۱۲۲: دا: و هیچ صبری نیست.
 ۱۲۳: دا: و در صحیح مسلم: من سجد ناسم
 در یوم قیمه
 ۱۲۴: مل: تنیاه جلس.
 ۱۲۵: دا: که ایشای.
 ۱۲۶: دا: لب چون در عالم.
 ۱۲۷: مل: لای که الله.
 ۱۲۸: دا: سایر شراعی + است
 ۱۲۹: مل: «تبیح اولد... باشد» بود
 ۱۳۰: دا: «لما ولایت غیر محمد...»
 تصرف صوری « نبود.
 ۱۳۱: دا: تصور ملکات.
 ۱۳۲: دا: می و شش.
 ۱۳۳: دا: می الدی + است.
 ۱۳۴: دا: لوتی
 ۱۳۵: دا: وقتی از برای.
 ۱۳۶: دا: مردی که.
 ۱۳۷: دا: و از غشت.
 ۱۳۸: دا: و در صف که تحت اوست مل:
 و در صفی که در تحت اوست.
 ۱۳۹: مل: التعجیر، التعجیر.
 ۱۴۰: دا: از شرف محمد صلعم که ختم
 ولایت در امت او بی مکرم شده
 است.
 ۱۴۱: دا: و هو عیسی علیه السلام و بعد بر
 هیچ ولی موجود نشود اصلاً و او

- خاتم اکبر است و او افضل است
مصدق است.
۱۴۲: مل: مقرر و مقرر شد.
۱۴۳: دا: «است» بود.
۱۴۴: مل: و اما حضرت.
۱۴۵: دا: «شیخ» بود.
۱۴۶: دا: وحکم. مل: و در حکم
۱۴۷: دا: مل. ولایت محصلیه حتم
می کند
۱۴۸: دا: بیوت شرایع همچنان.
۱۴۹: دا: شیت.
۱۵۰: دا: خاتم اولیا.
۱۵۱: دا: و هیچ کس تقدم و قصص. مل:
و هیچ کس را تقدم و قصص.
۱۵۲: دا: فلا مانع است و غلام.
۱۵۳: مل: زیرا که سبب نفع گشته
بلاشک.
۱۵۴: دا: به + صید.
۱۵۵: دا: صاف و از گذر ساخت.
۱۵۶: دا: حلیه او صورت پوست. مل: حلیه
صورت است.
۱۵۷: مل: در اول صی شیشی.
۱۵۸: دا: اخذ کنند. مل: می گیرند.
۱۵۹: دا: یا وجود که.
۱۶۰: دا: می شد.
۱۶۱: دا: بر: و قرآن را.
۱۶۲: دا: ولها بینی.
۱۶۳: دا: هیچ علم.
۱۶۴: مل: خاتم الانبیاء.
۱۶۵: مل: این حصر را صریح است. دا:
آن دو حصر صریح است.
۱۶۶: مل: آن + دیوار.
۱۶۷: مل: دا: بلکه بی ادبی ظاهر نشد.
۱۶۸: دا: شیت.
۱۶۹: دا: در ظاهرش شرح چهری که.
۱۷۰: دا: یا وجود رسول.
۱۷۱: دا: لو استقبلت من امری ما صفت
الهدی. مل: لو استقبلت من امری
الله ما استجرت ما صفت الهدی.
۱۷۲: دا: به صورت پسر ظاهر شد.
۱۷۳: مل: بر: که او به او حکم کرده.
۱۷۴: مل: گویا در خارج است.
۱۷۵: دا: صور چند.
۱۷۶: دا: صور مشاهده در خواب.
۱۷۷: دا: لز استعاضا قوه متخیله است.
۱۷۸: دا: مقام ابراهیم.
۱۷۹: دا: «صحیح» بود.
۱۸۰: مل: کرده اند.
۱۸۱: دا: فرموده که در باب.
۱۸۲: دا: فرمود که
۱۸۳: دا: سرگناه است عاید است به
خدمت.
۱۸۴: مل: در حجت و بار.
۱۸۵: مل: منتقل شد.
۱۸۶: دا: «است» بود.
۱۸۷: مل: پس.
۱۸۸: مل: حسین کنند.
۱۸۹: مل: آن هنگام.
۱۹۰: دا: ظاهر است تمسک
۱۹۱: مل: ظهور صومی و محصل.
۱۹۲: دا: مل: میلی و غیرها (۴).
۱۹۳: مل: سمیت.
۱۹۴: دا: عسوی و حمن است.
۱۹۵: مل: قجاره را.

- ۱۹۹: مل: رحمن ایشان را.
 ۱۹۷: مل: «بود» بود.
 ۱۹۸: دا: از شعور امری.
 ۱۹۹: دا: اتباع کند.
 ۲۰۰: مل: دهند.
 ۲۰۱: د: عبارت است از خلق.
 ۲۰۲: مل: شاید که.
 ۲۰۳: دا: نباید گفت.
 ۲۰۴: مل: مصمم بود.
 ۲۰۵: دا: غیر متناهی شد.
 ۲۰۶: مل: حکم به امور امری به خصوص کتاب و سنت
 ۲۰۷: مل: اوست.
 ۲۰۸: دا: موقوف نمی است.
 ۲۰۹: بر: مل: منعقد شده
 ۲۱۱: دا: اجماع عوام ائمه است.
 ۲۱۲: مل: «شد» بود.
 ۲۱۳: مل: امر تیمیه حبلی از کباب
 ۲۱۴: دا: می کند رسول.
 ۲۱۵: دا: و صحیح علیه برد اکثر علما.
 ۲۱۶: مل: دا: با وجود که.
 ۲۱۷: دا: مدت گرفته اند.
 ۲۱۸: دا: ایراد لازم است.
 ۲۱۹: مل: مسیح لله حق است.
 ۲۲۰: مل: نمی کردند.
 ۲۲۱: مل: کند که از.
 ۲۲۲: دا: «فاقا حوارج... می شود» بود.
 ۲۲۳: مل: می شدند.
 ۲۲۴: دا: که جمیع عالم نشیاء.
 ۲۲۵: دا: از راهی باز دیگر آیند.
 ۲۲۶: دا: «و امثال او بی شمار است» بود.
 ۲۲۷: دا: و اگر او.
 ۲۲۸: دا: استدلال در مقابل.
 ۲۲۹: مل: قرین زیاده.
 ۲۳۰: دا: نه در عدم قبول.
 ۲۳۱: دا: دوم.
 ۲۳۲: دا: «و به احتمال دوم... به احتمال دوم» بود.
 ۲۳۳: مل: می.
 ۲۳۴: مل: مسکه.
 ۲۳۵: مل: آست که.
 ۲۳۶: دا: «باشد» بود.
 ۲۳۷: دا: که او چون او.
 ۲۳۸: دا: است.
 ۲۳۹: دا: با وجود این مباحث و استدلال در خصوص و در فتوحات می فرماید که.
 ۲۴۰: مل: خواله کرده شده است.
 ۲۴۱: مل: فرموده شد که.
 ۲۴۲: مل: و توحید.
 ۲۴۳: دا: مل: نزد سامعین آنچه که.
 ۲۴۴: دا: به رب عالم است.
 ۲۴۵: مل: از سامعین.
 ۲۴۶: دا: از زمین مکه آمد.
 ۲۴۷: دا: «و ملی نمی دانست... صبر» بود.
 ۲۴۸: دا: آنچه که در آن امری که گفتند.
 ۲۴۹: دا: زیرا مفرغ میقی است.
 ۲۵۰: مل: موصوف.
 ۲۵۱: دا: مل: استرال.
 ۲۵۲: مل: «و از جبروت و کبر پائی که داشت» داشت.

- ۲۵۳: مل: هرگاهى بگویند.
 ۲۵۴: دا: آنگاه از چند مظهر نمود که
 ۲۵۵: مل: که مظهر.
 ۲۵۶: دا: غم، مل: عمر.
 ۲۵۷: دا: این می دهد
 ۲۵۸: مل: به عرق اوست.
 ۲۵۹: دا: موسى علیه السلام.
 ۲۶۰: دا: موسم.
 ۲۶۱: دا: چه زن مرموز الله تعالى ثورا
 ۲۶۲: دا: از آنگاه.
 ۲۶۳: مل: دا: در آن آیت که عولست
 است.
 ۲۶۴: دا: که میرش شده است
 ۲۶۵: دا: می شفته یستمون له.
 ۲۶۶: دا: از کمالی چهل است نادانی
 است. مل: از کمال جمل او
 نادانی است.
 ۲۶۷: دا: کتاب لعیاء الدین.
 ۲۶۸: دا: دون الملائكة.
 ۲۶۹: مل: در خارج مستقل.
 ۲۷۰: مل: بداهت شده است.
 ۲۷۱: مل: حقایق مختلف بالحقیه اند.
 ۲۷۲: مل: مؤول.
 ۲۷۳: مل: عقل مستمى اند.
 ۲۷۴: دا: مل: او مکاره
 ۲۷۵: مل: قولر اعتباریه است.
 ۲۷۶: مل: فی برکة اولیائه.
 ۲۷۷: مل: چون عبادت.
 ۲۷۸: دا: شیخ از وجودیه و تکفیر او
 کردند.
 ۲۷۹: مل: نه معلول آنچنانکه.
 ۲۸۰: دا: عدم معلولیت ظاهر است
 ۲۸۱: مل: مواقع.
 ۲۸۲: مل: مرحوا
 ۲۸۳: دا: وشوله
 ۲۸۴: دا: «مثل المكان بالغیر» در حاشیه
 دارد.
 ۲۸۵: مل: نشود.
 ۲۸۶: مل: آنکه
 ۲۸۷: دا: صین که.
 ۲۸۸: مل: است به ایحاد.
 ۲۸۹: مل: که او نهد است.
 ۲۹۰: دا: مرچورا.
 ۲۹۱: دا: وجود و حوب الوجود.
 ۲۹۲: مل: به وجود مطلق.
 ۲۹۳: مل: ذات باری و ممکن بالذات
 باشد
 ۲۹۴: مل: می حث می در خارج معلوم
 باشد.
 ۲۹۵: مل: باری غیر او نباشد.
 ۲۹۶: مل: «و معلول او شده باشد» بود.
 ۲۹۷: دا: «لذاته... عدم» بود.
 ۲۹۸: دا: وجود واجب است.
 ۲۹۹: دا: «نباشد» بود.
 ۳۰۰: دا: بلکه در وجود او محال باشد.
 ۳۰۱: دا: «و معلول به ذات» عام
 باشد بود.
 ۳۰۲: مل: وجود است.
 ۳۰۳: مل: می اوست.
 ۳۰۴: دا: یا وجود که.
 ۳۰۵: مل: وجود عالم بر او حمل استفاق
 است. دا: وجود عالم استفاق است.
 است.
 ۳۰۶: دا: بر + هم.

- ۳۰۷: مل: تابع.
 ۳۰۸: من: واحکام ناراند
 ۳۰۹: مل: موجوده.
 ۳۱۰: دا: محمول است اعتبار است.
 ۳۱۱: دا: «مقول او است... محملی اوست» نبود.
 ۳۱۲: دا: در دهی آید باری دیگر ملاحظه کنیم.
 ۳۱۳: مل: و جوهریه
 ۳۱۴: دا: میان جوهر و عرص اشتراک معنوی نه اشتراک لفظی.
 ۳۱۵: دا: شود عروس خارجی
 ۳۱۶: دا: مل: در خارج عروس خارجی
 ۳۱۷: مل: در خارج نص.
 ۳۱۸: دا: و چون ذات در خارج پیدا شود.
 ۳۱۹: دا: پس فرضی شد.
 ۳۲۰: بر: دا: مل: سه وجه است.
 ۳۲۱: دا: متحقق نمی باشد، مل: متحقق نباشد
 ۳۲۲: دا: موجود است طعناً.
 ۳۲۳: مل: «اتصاف میان دو... نمی ناقل» نبود.
 ۳۲۴: دا: «معلوم که چنین .. میان آن دو» نبود
 ۳۲۵: مل: «اخذ می کنند... مذهب در خارج» نبود.
 ۳۲۶: مل: ریشه جمیع این مضعات است.
 ۳۲۷: دا: «و بر او حمل می کنند» نبود.
 ۳۲۸: دا: کلام اشعری است و حکماء اشرافین است.
 ۳۲۹: دا: منسب علیه.
 ۳۳۰: دا: که موجود خواهد شد.
 ۳۳۱: دا: شد.
 ۳۳۲: دا: خواهد کرد.
 ۳۳۳: د: متعیرانه.
 ۳۳۴: مل: ظویرات شدی.
 ۳۳۵: مل: «نسبی خاص می دهد... ظاهر می شود» نبود.
 ۳۳۶: دا: شده است.
 ۳۳۷: دا: تر آن لطیف.
 ۳۳۸: مل: «باشد» بود
 ۳۳۹: دا: باید که در عروج او روش کنیم، مل: باید که در عروج و نتایج او شروع کنیم.
 ۳۴۰: مل: «و چگونه افراد... در یک آن» بود.
 ۳۴۱: مل: و حقارت همه حال باشد.
 ۳۴۲: مل: «در وی سوده است.
 ۳۴۳: دا: رفیق مهره.
 ۳۴۴: دا: شوهر ثانی.
 ۳۴۵: دا: مل: واحد است به وحدت حقیقی.
 ۳۴۶: دا: و آن صور در مرآت است. مل: و آن صور که مرآت است.
 ۳۴۷: مل: «که به آن ماهیت... در ماهیتی دیگر» بود.
 ۳۴۸: دا: در صورت بلخی، مل: در صورت بلخی.
 ۳۴۹: دا: سایر اعداد.
 ۳۵۰: مل: منقحه می شود.
 ۳۵۱: من. در حاشیه ابیات دیگر آن غزل شمس مغربی آمده است به این قرار:

- صایه بر خورشید مگزین گر تو مرد عاقلی
صایه بر خورشید نگزیند کسی کوهانل است
۳۷۲: دا: «لاجرم این معنی این باشد».
۳۷۳: دا: وجه میریت و تزییه دارد
۳۷۴: مل: ورا حلق
۳۷۵: مل: قائم شوند.
۳۷۶: دا: مرهرشی به حسب آن شیء
است. مل: مرهرشی را هست.
۳۷۷: دا: عهود است.
۳۷۸: دا: «گفته» بود.
۳۷۹: دا: بعد از این درین واقع است
۳۸۰: مل: از جهت اختلاف کثرت
ماهیات.
۳۸۱: دا: و جماعت است.
۳۸۲: دا: از آنجمله که، مل: از آنجمله.
۳۸۳: مل: محشه و مشیه.
۳۸۴: دا: مل: بر دعوت خلق خواص و
عوام.
۳۸۵: دا: مل: إلیهم النوام فی علم
الکلام.
۳۸۶: دا: متشابهات همین داشت لایمیر.
۳۸۷: دا: «که» بر معاصات اصنام
۳۸۸: مل: بر معاصات واجب است
۳۸۹: مل: ملایکه اند تقرب.
۳۹۰: دا: «و اصنام دیگر... می گردید»
بود.
۳۹۱: مل: صانع است.
۳۹۲: مل: تزییه می گردید.
۳۹۳: دا: قوم او آن تشیه را می شنیدند.
۳۹۴: مل: می رسیدند و آن از پیکر الهی
بود لقوله: یصل به کثیراً.
۳۹۵: مل: که در معلمات.
۳۹۶: دا: «اموری چند... الهیات» نبود.
۳۹۷: دا: دارد
صایه بر خورشید مگزین گر تو مرد عاقلی
صایه بر خورشید نگزیند کسی کوهانل است
بیست انسان هر که باشد بر صراط مستقیم
میل کردم بجانب چیزیکه هر دم مایل هست
چون بداندستی که حق هستی و باطل نیست
رویی حق گیر و بگذر از هر چه باطل است
نقطه توحید و عیس جمع دریای وجود
حاصل است آنرا که بر خطه عدلت حاصل است
چیز است دانستی در میان جان جانان مغربی
برزخ جامع خط موعود و حد حاصل است
۳۵۲: مل: متضاد است.
۳۵۳: مل: محمول باشد.
۳۵۴: دا: دلالت بشیه.
۳۵۵: دا، مل: و مثل «صبح و عصر»
۳۵۶: دا: در حاشیه دارد «هر ولة بالترکی
بلسک»
۳۵۷: دا: نه روح و نه روحانی.
۳۵۸: دا: مل: اثری نمالد.
۳۵۹: مل: «و اگر تزییه... می آید» نبود.
۳۶۰: دا: می واحده معال است.
۳۶۱: دا: «می کنیم» بود
۳۶۲: دا: اشعری در آن صفات کنیم.
۳۶۳: مل: عبارت از وجود است
۳۶۴: مل: «دوم آنست... الحقیقه» بود.
۳۶۵: مل: «و منها الوجه... اند» بود.
۳۶۶: دا: «است» بود.
۳۶۷: مل: کرده اند و گفته، دا: «گفته»
بود
۳۶۸: مل: تشیه است
۳۶۹: دا: و بقا معانی مشترک باشد.
۳۷۰: مل: «هو جولیا والسلام»
۳۷۱: دا: صورتی لورا.

- ۳۹۸: دا: دارند.
- ۳۹۹: دا: شرط دوم که معنی که.
- ۴۰۰: مل: اگر چه بعید متکلف باشد.
- ۴۰۱: مل: اما ما یدهب بعض المحققین.
- ۴۰۲: مل: «که به واسطه... می دهند» نبود.
- ۴۰۳: مل: هرگز اورا تسبیح او سکره.
- ۴۰۴: دا: آن را در می یافت..
- ۴۰۵: دا: بر: کشم: که.
- ۴۰۶: دا: یا اصل را بیند.
- ۴۰۷: دا: و اورا امر سلی و جمعی است.
- ۴۰۸: دا: و مدرک می شود.
- ۴۰۹: مل: تشبیه و تسمیه تشبیه است.
- ۴۱۰: مل: «بر او» بود.
- ۴۱۱: مل: بر تفسیر است.
- ۴۱۲: مل: منزله است.
- ۴۱۳: مل: «فاما از بحث ایشان» بود.
- ۴۱۴: دا: بعضی از کلام شیخ در باب اشارت نقل کنیم.
- ۴۱۵: دا: در کتاب الله آورده اند.
- ۴۱۶: مل: اهل مشاهده وحدت حق باشد.
- ۴۱۷: دا: مل: «بیند» بود.
- ۴۱۸: دا: سیر.
- ۴۱۹: دا: به معنی اشارتی و معنی تفسیر.
- ۴۲۰: دا: لفظ مکررا در چند.
- ۴۲۱: مل: مصاف شده.
- ۴۲۲: مل: و آن بلکه.
- ۴۲۳: دا: «است» بود.
- ۴۲۴: مل: که در حق او موجود است.
- ۴۲۵: دا: «و معوالیه» نبود.
- ۴۲۶: مل: «از نادانی نمند... مکر باشد» نبود.
- ۴۲۷: دا: مشاهده شود.
- ۴۲۸: بر: مل: تشبیه.
- ۴۲۹: مل: «من حیث... تقدم» بود.
- ۴۳۰: دا: مل: «است» بود.
- ۴۳۱: دا: ترا تصاف.
- ۴۳۲: مل: حال الشافیه.
- ۴۳۳: مل: کامل بود.
- ۴۳۴: دا: آن علم هر چند درس
- ۴۳۵: دا: مرایشان قیاس کرده شود.
- ۴۳۶: دا: اگر بیرون آیند.
- ۴۳۷: دا: فلا لشکال بعد ان علم بحقیقة الحال.
- ۴۳۸: دا: اطاعت است و انقیاد است.
- ۴۳۹: دا: فرق است.
- ۴۴۰: دا: بجزا که طاعت حق بنده عبادت مگویند.
- ۴۴۱: مل: حق.
- ۴۴۲: دا: و صبح.
- ۴۴۳: دا: می کند که.
- ۴۴۴: دا: مل: مشاهده کرد.
- ۴۴۵: دا: «دید» بود.
- ۴۴۶: مل: «قرار می کند».
- ۴۴۷: مل: «فی العلم» صلوات الله علی نبینا و علیهم و سلمه.
- ۴۴۸: دا: «است» بود.
- ۴۴۹: مل: معظف الامور.
- ۴۵۰: دا: الا غیر.
- ۴۵۱: دا: معنی جلیه است.
- ۴۵۲: دا: «نبودی».
- ۴۵۳: مل: در شی علونمی توان گفتن.
- ۴۵۴: مل: معضلات کما قال.
- ۴۵۵: دا: منزله است.

- ۴۵۶: دا: موضوعی
 ۴۵۷: مل: قائم شود بواسطه حلول او.
 ۴۵۸: مل: قیوم.
 ۴۵۹: دا: «تغیر خودش... موجود» بود.
 ۴۶۰: دا: آمد.
 ۴۶۱: دا: متجسد شود.
 ۴۶۲: دا: ولیکن.
 ۴۶۳: مل: «شود» بود.
 ۴۶۴: دا: عرص ما چند عرص لازم می آید.
 ۴۶۵: دا: هواتزدهم.
 ۴۶۶: دا: نصد است و صبر است.
 ۴۶۷: دا: امر تشریفی را قبول و به حای می آورند.
 ۴۶۸: مل: و چون صفات دو است
 ۴۶۹: دا: می المعالم.
 ۴۷۰: دا: پس او اعظم جلالی قهری باشد.
 ۴۷۱: دا: مل: موسی (ع) گاهی کرد.
 از حیثیت علم فکری می دهد.
 ۴۷۲: دا: «است» بود.
 ۴۷۳: مل: «فرمود» بود.
 ۴۷۴: مل: سرود.
 ۴۷۵: مل: خطرت.
 ۴۷۶: مل: ظاهر موافق آوردن
 ۴۷۷: دا: تو در تعکم خواهی
 ۴۷۸: دا: هزم شده.
 ۴۷۹: دا: الا به آتی که بگوید.
 ۴۸۰: مل: به لسان فکرت است.
 ۴۸۱: دا: ظاهری + دانش.
 ۴۸۲: دا: «بحقیقه الحال الأسلم» بود.
 ۴۸۳: مل: اصطلاح.
 ۴۸۴: مل: ظاهر صاحت.
 ۴۸۵: مل: شدند.
 ۴۸۶: دا: «می شد» بود.
 ۴۸۷: مل: می آوردم
 ۴۸۸: مل: میر شدم به او.
 ۴۸۹: مل: بنور می رفت.
 ۴۹۰: مل: در می نشست.
 ۴۹۱: دا: «و گفت» بود
 ۴۹۲: دا: که از
 ۴۹۳: دا: از آن.
 ۴۹۴: مل: جامع بنی امیه
 ۴۹۵: دا: مقام شیخ
 ۴۹۶: مل: علی بن محمد بن یوسف عرشی
 الهکاری
 ۴۹۷: مل: دا: این بکر محمد بن خدیف
 بن حنتر الشیبی
 ۴۹۸: مل: امام حسین گرفته.
 ۴۹۹: دا: علی رسی الله عنه
 ۵۰۰: دا: پوشیده پوشیدند
 ۵۰۱: مل: و ایشان.
 ۵۰۲: مل: «گرفته اند» نبود.
 ۵۰۳: دا: ابتداء بر می کرد
 ۵۰۴: دا: مل: مبنای توسی.
 ۵۰۵: دا: «غرق شده» بود
 ۵۰۶: دا: مل: «رفت» بود.
 ۵۰۷: دا: این شخص می کند
 ۵۰۸: مل: دا: هم
 ۵۰۹: دا: داری تعالی که
 ۵۱۰: مل: آن صفات اویند.
 ۵۱۱: مل: کما یقول الملاحده.
 ۵۱۲: مل: می شوند
 ۵۱۳: مل: «نعم» بود.

- | | |
|---------------------------|----------------------------------|
| ۵۱۴: مل: «باشد» بود. | ۵۱۷: مل: یهدی السیل + تحت. پایان |
| ۵۱۵: دا: رسالة سامی و دمی | نسخه‌های مل و پر پایان نسخه پر. |
| ۵۱۶: دا: و مراجعه ابوابه. | ۵۱۸: دا: بعد + بعد الحصر |

از تحقیق کتابخانه مردم مسقطی

تعليقات وارجاعات



تعلیقات و ارجاعات

[۱- الف] اولیائی نعت قبائی لاجرمهم لغری.

در بیشترین کتب صریح به عنوان حدیث نبوی مذکور است
 بگرید به کشف المحجوب هجویری ۷۰، تفسیر حدائق ۳۸،
 عبهر العاشقین ۵۹، النصیة فی احوال المتصوفة ۱۸۳، تذکرة
 الاولیاء ۱۹، کاشف الاسرار ۱۳۶، نامه های هین القضاة ۲:
 ۳۷۰، العروة لاهل الحلوة و لجلوة ۱۳۵ پ، در رباب نامه
 ۳۷ می خوانیم:

دان که در هر طایفه مردی گزین
 هست حق را کاو بود خاص و امین

در لباس مختلف پیدا شده
 گرچه همه پیش حق یکتا بُده
 اغلب اندر صورت تقوی و شرع
 کرده در دنیا همه طاعات، زرع
 ساز بمضی عکس این اندر مجوز
 ظواهرش تاریک و باطن عین نور
 همچو سلطانی که گردد در جهان
 ما لباس دون که تا ماند نهان

از بد و نیک و از خاص و زعام
 باشد از پنهان چو ماه اندر غمام
 حق زغیرت کرده از حلقش نهان
 در لباس دون و در خلق مهان
 اولیایی فی قبابی گفت اله
 قبیله چه بود فهم کن ای مرد راه
 جز ولی نشناسد او را هیچ کس

ز سکه محرم ستر حق را اوست پس
 [۲- الف] فیه الحادث الارلی... و شیخ داود قیصری... این عبارت را بر قدم
 ارواح حمل کرده است.

قیصری در شرحش ۷۰- ۷۲۰ به تفصیل و با ادله واهی قدمت
 روحی این حادث ارلی را هوان کرده است. کمال الدین
 حسین خوارزمی در شرح مصوص [۱۵ ب]- که ترجمه شرح
 قیصری است- می نویسد: «پس او انسان حادث است نه
 حسد که نشأت عنصریه او به عدم زمانی است، و ازلی است
 به روح و حقیقت که عین او در علم حق لزللی است و پیدا
 شده، و دایم ابدی نیست از آنکه باقی به بقای موحد خود است
 در دنیا و آخرت، و کلمه فاصله است که تمیز می کند حقایق
 را، و تفصیل می نماید آنچه را ذات او محتوی است به ظاهر
 شدن در علم و عین، به حسب غلبه هر صفتی در صورتی که
 مناسب اوست، و کلمه جامع است در میان حقایق الهیه
 کونیه، و نیز جامع است از روی باطن و ظاهر در میان اسماء و
 مظاهرش».

[۳- الف] آنجا که خانم انبیایی بود و آدم میان ماء وطن بود.

متضمن حدیث معروف «لکست نبیاً و آدم بین الماء و
 الظین» است که به صورتهای زیر نیز در جامع الصغیر ۹۶:۲ و

مسند احمد ۴: ۶۶ آمده است:

(۱) من رجل قال قلت يا رسول الله متى جعلت نبياً قال و آدم بين الروح والجسد.

(۲) كنت نبياً و آدم بين الروح والجسد.

(۳) إني عبد الله خاتم النبيين و إن آدم عليه السلام لمنجدل في طيبته. نیز بنگرید به: احادیث منوی ۱۰۲، انس الثانیین ۳۴۱-۳۴۲، نقد النصوص ۱۸، العروة لاهل الخلوة و الجلوة ۹۷/.

[۷- الف] و شارحان فصوص مثل قیصری و نجدی...

شرف الدین داود قیصری متوفی ۷۵۱ هجری از شاگردان ممتاز شیخ عبدالرزاق کاشانی بوده و فصوص را نزد همودرس خوانده و از پس استاد، شرحی شبیه به شرح استاد بر فصوص الحکم پرداخته است، اما شرح قیصری از شرح کاشانی ارزش بیشتری پیدا کرده و دلیل آن به ظن این حقیر عبارت است از: اولاً اینکه قیصری در شرحش از منطلق بیان زبان و معناشناسی عبارات موجز و رمزناک شیخ اکبر کاملاً آگاه بوده و در تقسیم عبارات فصوص به مدهای بسیار دقیق و از لحاظ معناشناسی بسیار کامل، موفق شده است.

ثانیاً اینکه قیصری قبل از شروع به شرح فصوص مقدماتی منظم و بسیار عمیق با احتصار برگزار کرده که آراء و عقاید الهیاتی و فلسفی — عرفانی مهمی را که در ابضاح و تبیین فصوص بسیار بسیار مددکار است به بررسی گرفته.

ثالثاً همچنانکه دیگران نیز گفته اند، قیصری به جمیع جزئیات فصوص توجه داشته و از شرح هیچ یک از مسایل فصوص الحکم احتراز نکرده و همه کلیات و جزئیات فصوص را به شرح

برداشت است. بعلاوه اینها چون شرح قیصری حاوی مسایل
 شروح قبل از وی مانند شرح عبدالرزاق کاشانی و شرح
 صدرالدین قونوی نیز هست، بر عمق و ارزش وی افزوده است.
 باری بنابراین دلایل مزبور نه تنها مقدمات قیصری بر شرح
 فصوص بارها ترجمه و شرح شده — بلکه شرح او دستمایه
 شروحی چون شرح بابا رکنا و جامی و محب الله بهاری نیز
 بوده، و همچنان بوسیله کمال الدین حسین خوارزمی ترجمه
 گونه‌ای از آن شده است.

هنگامی که تعلیقات الجانب الفریبی را می‌نوشتم ترجمه
 فارسی آقای منوچهر صدوقی بها از مقدمه قیصری بر شرح
 فصوص عرصه شد. ایشان در دیباچه خود فقط به ترجمه شرح
 گونه منرالعلماء کردستانی و شرح آقای آشتیانی بر مقدمات
 قیصری — که هر دو به فارسی است اشاره کرده‌اند — بگریزد به
 صفحه هیجده سیگارنده همچنانکه در مقدمه خود بر متن مصحح
 شرح فصوص خوارزمی به تفصیل سخن گفته‌ام و در مقدمه
 همین رساله نیز ناخستار یاد کرده‌ام کمال الدین حسین
 خوارزمی دوبار به ترجمه فارسی مقدمات قیصری بر فصوص
 دست یازیده است بطوریکه یکبار، یکمال و تمام مقدمه
 قیصری را ترجمه کرده و در آغاز شرح فصوص خود گنجانده، و
 بار دیگر سه قسمت عمده مقدمه مزبور را به پارسی برگردانیده و
 در آغاز شرح مشوی، یعنی جواهر الأسرار و زواهر الانوار
 جای داده است بنگرید به مقالات چهارم تا هفتم، نیز
 بگریزد به پایان دیباچه همان کتاب — ترجمه آقای صدوقی
 بها، ترجمه روانی است ولیکن مسدداً که به پای روانی و
 شیوایی و پختگی و گویایی ترجمه خوارزمی نمی‌رسد. چون

کتاب الجانب الغربي چاپ شده و فرصت بررسی دقیق و قیاس همه جانبه ترجمه حواری و ترجمه آقای صدوقی سهارا ندارم، خواننده ارجحند را ارجاع می‌دهم به مقدمه قبصری، ترجمه صدوقی سهام ۲۲، قیاس شود با جواهر الاسرار ج ۱: ص ۱۷۶.

اما شرح جندی؛ مؤید الدین جندی از پحتگان و پیروان مکتب ابن عربی بوده که در سده هفتم هجری می‌زیسته. اثر احوال او اطلاعات دقیقی نداریم جز آنچه حامی در نفحات ۵۵۹ آورده و در منابعی چون کشف الظنون ۲: ۱۵۴۰، معجم المؤلفین ۱۳: ۵۴، الدرر ۱۷: ۱۵۰، طرائق الحقائق ۲: ۳۱۸ باختصار از او یاد شده است، اما خود او در مقدمه و در لاملای اثر فارسی خود صفحه الروح و تحفة المحتج - اشاراتی به سیر و سنوک و چگونگی نبوت و سفرهای روحانی و جسمانی خود کرده که مفتتم است سنجید به مقدمه نگارنده بر آن رساله ۱۱ تا ۲۳ ب.

بهر حال شرح جندی بر فصوص از کهنترین، و متاخر قوی اولین شرح فصوص الحکم است که به زبان تازی پرداخته شده، جندی نیز در اثرش مقلّماتی را گنجاینده که بیشتر بر اسماء الحسی و مباحث حروفی تکیه دارد که بسیار بسیار از طرز فکر استادش یعنی قنوی متأثر است. این شرح به اهتمام آقایان سیدحلال الدین آشتیانی و دکتر غلامحسین ابراهیمی مقابله و چاپ شده است صرف نظر از اغلاط مطبعی درین چاپ، شیوه علمی نیز مد نظر مصححان بوده، و این چاپ عاقل است از حلیه فهرس کلیدی که محققان امروزی را به مثبت کلیدهایی است که گشاینده ابواب بسته مطالب کتاب می‌شود.

[۸- الف] لولاک لما خلقت الأفلک ولا الجنة ولا النار

حدیث موضوعی است که در اللؤلؤ المصنوع ۶۶ به صورت «لولاک ما خلقت الجنة و لولاک ما خلقت النار» آمده. سگرید به احادیث مشوی ۱۷۲. صویه ابن خیر را همراه با خبر «كنت كنزاً مخفياً» رویت می‌کند و نتیجه مأخوذ از آن را چنین برمی‌گیرند که مقصود از آفرینش عالم حضرت مصطفی است صلی الله علیه و آله و سلم، و کمال خلقت در وجود او (ص) ختم می‌شود. نیز سگرید به: کاشف الأسرار ۳۰، التصفیه ۳۰۵، تفسیر ابوالفتح ۱۴۵:۲. در شرح ترمذی ۴۶:۲ به صورت «لولا محمد ما خلقت الا نیا و الاخرة و لا السماوات و الأرض و لا العرش و لا الكرسي و لا اللوح و لا القلم و لا الجنة و لا النار و لولا محمد ما خلقتک یا آدم» آمده است.

[۸- ب] الحجر الأسود بيمين الله في أركنه.

حدیث نبوی است، خطیب بغدادی در تاریخش از جابر بن عبدالله روایت کرده است و در جامع الصغير ۵۸۷:۱ - ۵۸۸ به چندین صورت آمده است که دو صورت مذکور در آن کتاب نزدیک است به روایت شیخ مکی بقرار زیر:

(۱) الحجر يمينُ الله في الأرض يضاف بها عباده.

(۲) الحجر يمين الله تعالى فمن مسحه فقد بايع الله. نیز سگرید به تمهیدات عين القضاء ۹۱.

[۹- الف] خلق آدم على صورته.

حدیث نبوی است در جامع الصغير ۱: ۶۰۶ در دو مورد احادیثی روایت شده در کیمیت خلقت آدم (ع) به صورت زیر:

(۱) خلق الله آدم من تراب الجابية، وعينه بهاء الجنة.

(۲) خلق الله آدم على صورته، وطوله ستون ذراعاً، ثم قال:

اذهب فسلم علي أولئك لئلا تنزعهم ففر من الملائكة جلوس
فما سمع ما يحيونك فإنها تحييتك وتحيية ذريتك، وذهب
فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه
«ورحمة الله» فكل من يدخل الجنة على صورة آدم في طوله
سئون ذراعاً، فلم تزل الحلق تنقص بعده حتى الآن.

در انسان کامل ۳۲۳ سوی روایت مزبور به صورت «ای الله
تعالی خلق آدم علی صورة الرحمن» نیز آمده است. نیز بنگرید
به: جواهر الأسمار ۲۲۰، جامع الأسرار میبد حیدر آملی ۱۳۵،
رشف الالفاظ ۳۶، نقد النصوص ۹۳. در صحیح مسلم ۸: ۳۲
به صورت: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله
خلق آدم على صورته» آمده است. در تمهیدات عیس
القضاة ۲۷۱ و ۳۲۳ صورت زیر نیز دیده می شود: «إن الله خلق
آدم و اولاده على صورة الرحمن» عزیز نسفی در تفسیر آن
می نویسد: «ای درویش! نمی صورت عقل اول است و از این
جهت فرمود که: ان الله تعالی خلق آدم علی صورته. یعنی:
علی صورة آدم. عقل اول موجودات است و آدم اول مخلوقات
است و آدم خاکی اول آدمیان و آدم فرزندان است. این آدم را
بر صورت آن آدم آفرید». انسان کامل ۴۰۶.

[۹- الف] حق تعالی می فرماید که چون بده را دوست دارم سمع او شوم.

متضمن این حدیث نبوی است: «إن الله تعالى قال من
عادني لي ولياً فقد آذنته بالحرب و ما تقرب الي عبدي بشيء
أحب الي مما عرضته عليه و ما يزال عبدي يتقرب الي باللواقل
حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي
يبصر به و يده التي يعطش بها و رجله التي يمشي بها و إن
سألني لأعطيته و إن استعاذني لأعيذنه و ما ترددت من شيء أنا

فاعله ترقّدی عن قبض نفس المؤمن یکره للموت و انا اگره
مسافته. به نقل احادیث مشنوی ۱۸، سیزهنگرید به:
حواهرالأسرار ۱۶۴ و ۲۱۶، جامع الأسرار ۶۰۵، رسالة نقد
النقد ۶۷۵، مشارق الدرری ۱۴ و ۱۸۴، تمهیدات عین القصاة
۲۷۱ و دیگر کتب عرفانی.

[۹-الف] واورا نسخة عالم داشته‌اند.

ظاهراً باظر بر مضمون این رباعی است که بتصریح علاء
الدوله سمائی در العروة ۲۴۲ از نجم الدین کبری است و
بعضی نیز مانند احمد بن موسی در شرح گلشن راز - که شرحی
است بسیار مفید و در حوزة تفکر این عربی - آن را به ابوسعید
ابی‌الخیر نسبت داده است که درست نیست و باید از نجم
کبری باشد.

ای نسخه نامه الهی که تویی

وی آنسبه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

در خود بطب هر آنچه خواهی که تویی

[۹-ب] واقا جامی بر به اسلوب فیهری رفته.

مکئی تصور کرده است که شرح جامی شرحی است
مستقل، درحالیکه چنین نیست بلکه جامی از تألیف مجموع
آراء صدرالدین قنوی، مؤید الدین جندی، سعدالدین فرغانی،
عبدالرزاق کاشانی، داود قیسری، شهاب الدین سهروردی،
علاءالدوله سمائی، ابومحمد اصفهانی، سید شریف جرجانی،
فخرالدین عراقی و ابن فارص و... بر فصوص الحکم شرحی
نگاشته است به نام نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص که با
تصحیح آقای ویلیام چینیگ به چاپ رسیده مصحح دانشمند

جميع ما أخذ جامی ر بادقت و روش علمی باز نموده است.
منگريد به مقدمة مصحح برآن کتاب ۵۴-۶۷.

[۱۱-الف] کتاب المعرفة.

بنا بر تصريح مکی این رساله قسمتی از آغاز فتوحات بوده که جداگانه استنساخ شده و به بن بام خوانده شده است، مطالبی را که مکی از این رساله نقل کرده است با مقدمة فتوحات، طبع دارالکتب العربیة بمصر، معروف به چاپ کشمیری مقابله کردم و معلوم شد که در مقدمة فتوحات طبع مزبور نبود طاهراً مراد «رسالة فی معرفة الله تعالى» باشد که تحت شماره ۳۶۰ در این عربی آقای جهانگیری آمده است. نیز این تصريح مکی میس آن تواند بود که چرا محققان در تعداد و شمار آثار ابن عربی اختلاف دارند و از چهارصد تا نزدیک به پانصد اثر به این عربی نسبت می دهند. منگريد به صفحات الانس ۶۳۴، قیاس کنید با یواقیت ۱۰. شعرانی می گوید که — همانجا ۳- در سبع فتوحات تصرفاتی بسیار شده و بهمین مامیت وی عبارات ریادی را — که با عقاید و آراء مسلمانان در تعارض بوده — از آن کتاب حذف کرده و تهذیبی از فتوحات ترتیب داده و با شیخ شمس الدین مننی متوفی ۹۵۵ — که نسخه ای معتبر از فتوحات تهیه دیده بوده — درباره آن تهذیب سخن گفته، و مورد تأیید عدنی نیز قرار گرفته بوده است. باری سخن مکی درباره فتوحات و اینکه رسالة المعرفة قسمتی از مقدمة فتوحات بوده نیز دلیلی است بر له کاری که شعرانی بر فتوحات انجام داده است.

[۱۲-الف] اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْفَضْلَ.

از احبار اوایل است که بوحوه هدیده آمده است باینقرار:

- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْجَوْهَرَ.
- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي.
- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَرْشَ.
- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ.
- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعِلْمَ الْعَلِيِّ.
- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ.
- اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي.

نجم الدین دایه در مرصاد العباد ۳۰ می نویسد: «آنکه خواحه علیه السلام فرمود: اَوَّلُ... الْقَلَمِ... الْعَقْلِ... رُوحِي، همه یکی است و بسیار خلق در بین سرگردان شدند تا چگونگی است».

عزیرالدین سنفی در رسال کامل ۳۹۸-۳۹۹ نوشته است که: «ازین بیچاره درخواست کردند که می باید که در احادیث اوایل رساله ی جمع کنید و بیان کنید که مراد ازین احادیث یک جوهر است یا مراد از هر حدیثی جوهری جداگانه است». و نفسی معتقد است که «جوهر، روح، عرش، قلم، عقل، علم و نور» یک جوهر است و بر اثر پذیرش و قبول اوصاف و صفی و بماسبت مقامهای مختلف به نامهای مختلف یاد شده است. بزرگترید به عنوان السعادة خطی ورق ۱۵، مصوص الخصوص ۱۱۸-۱۱۹، المصباح فی التصوف ۶۰ و دیگر کتب صوفیه.

[۱۴-الف] اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ.

بزرگترید به: تعلیقه مزبور.

[۱۴-الف] اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي.

بزرگترید به: تعلیقه ۱۴-الف.

[۱۴-الف] كنت نبياً وآدم بين الماء والطين.

منگريد به: تعلیقه ۳-الف.

[۱۴-الف] لو كان موسى حياً لما سمعنا آلآ اتباعي.

حدیث نبوی است ابو نجیب مهروردی در آداب المریدین ۱۹۷ می نویسد: «و اما محرکردن و اظهار دعوی؛ و ادب اندرین آنست که قصد او اظهار نعمت خدای تعالی بود بروی. و این چیز در علیات حال باشد چنانکه رسول علیه الصلاة والسلام گفت: انا سید ولد آدم ولا فخر. و گفت: آدم ومن دونه تحت لوائی يوم القيامة. و گفت: لو كان موسى حياً لما سمعنا آلآ اتباعي».

علاءالدوله سمانی در المروة ۳۷۰ می نویسد: «... و هیچ زیان نمی دارد پیغامبری ایشان به ختم پیغامبر ما علیه الصلاة والسلام، چنانکه رسول عیسی علیه السلام هیچ زیان نمی دارد از آنکه او نیز خلائق را به دین مصطفی دعوت می کند و همچنین اقدامی کننده امام اقتت او».

[۱۴-ب] انا سید ولد آدم.

حدیث نبوی است در سنن ابن ماحه ۲: ۱۴۱۰ و جامع الصغیر ۱: ۱۳ چنین آمده است:

(۱) انا سید ولد آدم يوم القيامة، و أوّل من يشقّ عنه القبر، و أوّل شافع، و أوّل مشفع.

(۲) انا سید ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، و بیدی لواء الحمد ولا فخر، و ما من بی یومثل آدم من سواه إلا تحت لوائی، و أنا أوّل شافع و أوّل مشفع ولا فخر.

[۱۵-ب] ابن عساكر.

نام افراد خاندان بنوعساكر است ازین خاندان افراد بسیار

مشهور و عالمی برخاسته اند مانند حسن بن هبة الله متوفی ۵۱۹،
و ثقة الدين ابوالقاسم عی بن ابی محمد الحسن دمشقی شافعی
که در ۴۹۹ هجری در دمشق بدنیا آمد و در همانجا صرف و علوم
عربی را فراگرفت و حدیث را سماع کرد و بعد از فعالیت‌های
علمی و ارزنده — که شرحش درین تعلیقه مقدور نیست — به
سال ۵۷۱ درگذشت. از او آثار عمده‌ای بجای مانده است از
مهمترین آثارش یکی تاریخ دمشق است که به شیوة تاریخ
بعداد پرداخته و تذکره‌ایست بسیار ارزشمند که مورد نظر مکی
نیز بوده است. بگریده به معجم الأدبا ۵: ۴۶ — ۱۳۹، و فیات
الاعیان ش ۴۱۴، مظهر الانسان ۴۱۴.

[۱۵-ب] مهدی است علیه السلام که در آخر الزمان پیدا شود و...

متضمن این حدیث بیوی است که در سنن ترمذی ۳: ۳۴۳
به صورت «لؤلؤم یبق من الدنيا الا یوماً لطول الله ذلک حتی
ملی». در سنن ابی داود ۷: ۲۰۷ می‌خوانیم:

(۱) لؤلؤم یبق من الدنيا، لا یوم قال زائدة لطول الله ذلک الیوم
حتى یبعث فیہ رجل منی اومن اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی
واسم ایه اسم ابی. یملاً لأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً
وجوراً.

(۲) لا تذهب أولاً تنقصی الدنيا حتی یمکنک العرب رجل من
اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی.

(۳) لؤلؤم یبق من الدهر، لا یوم لیث الله رجلاً من اهل بیتی
یملاًها عدلاً كما ملئت جوراً.

بیز بگریده به: المقالات و الفرق ۶۶، اصول الکافی ۱: ۳۴۱،
بیان الاحسان لأهل العرف ۲۰ ب، العروة ۲۸۸ — ۲۸۹، در
نوادیر کاشانی ۱۵۲ به صورت «المهدی من ولدی، اسمه اسمی

و کنیتہ کنیتی اشیہ الناس بی خلقاً و خیقاً له غیبة و حرة تفضل
فیہا الأمم ثم یقبل کالشہاب لثائب یسلأها عدلاً و قسطاً کما
ملتت جوراً و ظلماً» آمده است.

[۱۵-ب] ألا انّ ختم الأولیاء شہید.

این اشعار را شیخ در شأن و وصف حضرت مهدی (ع) گفته
است. قبل از اشعار مزبور در فتوحات، جزء ۳: ۳۲۷ طبع مصر
نوشته است: «و اعلم ایذا لہ إنّ اللہ خلیعة یخرج و قد
امتلاّت الأرض جوراً و ظلماً، فیمدوہا قسطاً و عدلاً، لولم یبق
من الدنیا الاّ یوم واحد، طول اللہ ذلک الیوم، حتی ینزل
الخلیعة من عترة رسول اللہ من ولد فاطمة یواطی اسمہ اسم
رسول اللہ جدہ الحسین بن علی، ینایع بین الرکین و المقام،
یشہ رسول اللہ فی خلقه و یرل عہ فی الخلق، لآلہ لایکون أحد
مثل رسول اللہ فی اخلاقہ».

[۱۶-الف] انا حتم الولاية دون شک.

پاره ای از سخنان شیخ اکبر در مسأله ختم ولایت حالی از
اصطراب نیست در اشعاری که در شأن حضرت مهدی (ع)
آورده و نیز حدیث «لولم یبق... الخ» را قبل از آن اشعار در
فتوحات درج کرده است. مسکرید: تعلیق ۱۵-ب ب-در باب
چهل و سوم صفحه ۲۴۴ از محمد اوّل فتوحات سروده است

انا حتم الولاية دون شک • بورت الهاشمی مع المسیح
نیرنقل رؤیایی از خود می کند که آن هم بر ختم ولایت وی
دلالت دارد. باری مکی بیزین نوع از ولایت را که ابن عربی
مدعی آن شده با وجود صراحت بیّن وی به ولایت اصغر و صغیر
واکبر و کبیر عجیب دانسته است.

[۱۶-الف] حکیم ترمذی.

محمد بن علی بن الحسن بن بشیر حکیم ترمذی از محدثان و حافظان و صوفیان معروف سده چهارم هجری مراد است که تا سال ۳۱۸ هجری حیات داشته. از تصانیف او می‌توان الاکیاس والمعتبرین، ریاضة الثمیں، کتاب الکسب، نوادر الاصول فی معرفة اخبار الرسول و علل العبودیة را یاد کرد. بنگرید به طقات الشافعیه سبکی ۲: ۲۰، لسان المیزان ۵: ۳۰۸، عثمان یحیی: مقدمة حتم الأولیاء.

آنچه بر شهرت ترمذی تأثیری بسزا داشته تألیف مهم و معروف اوست به نام «ختم الأولیاء» که در خصوص مسأله ولایت و مقام ولی و مطلب و مقصد خاتم اولیا پرداخته شده است. ترمذی در این کتاب دقیقاً برمسأله ولایت شیوه‌ای بحث می‌کند که نزدیک است به عقاید شیعه در باب موضوع مزبور. بنگرید به: الحصة بین التصوف والتشیع ۴۶۸. و همین شیوه تدقیق ترمذی برمسأله ولایت مورد نظر ابن عربی قرار گرفت و نه تنها او را به پاسخ پرسشهای حکیم ترمذی واداشت و رساله‌ای در این خصوص پرداخت بل در فتوحات و خصوص و دیگر آثارش به اندیشه‌های ترمذی در این خصوص توجه داشت و به تفسیر پاره‌ای از آنها همت گماشت.

تأثیر اندیشه‌های ترمذی خاصه در زمینه ولایت، نه تنها بر ابن عربی روشن است بل در تمامی دوره‌های تاریخی تصوف اثر افکار حکیم ترمذی را می‌توان دید. مع الأسف تاکنون در باب زندگی و آراء و آثار ترمذی تحقیقی جامع نشده، مهمترین کاری که تاکنون در این زمینه انجام شده تصحیح و تنقیح علمی کتاب حتم الأولیاء اوست که به وسیله آقای عثمان یحیی به سال ۱۹۶۵ میلادی در بیروت بچاپ رسیده

است. نیز ضمیمه همان کتاب رساله‌ای بسیار مفید از حکیم ترمذی به نام «بدو شأن... الحکیم ترمذی» در حالات و سیر و سلوک و واقعات او به چاپ رسیده است. مقدمه تحقیقی آقای عثمان یحیی - دانشمند پرکار و عمیق عرب - بر چاپ حتم الأولیاء و رساله مذکور داری جزئیات بسیار ارزنده‌ای درباره کتابشاسی و برخی از مطالب مربوط به حیات حکیم ترمذی است که می‌تواند راهنمای خوبی برای تحقیقات آتی به دربارۀ این حکیم متآله باشد.

[۷۱ - الف] مدینه فاس.

شهر معروف مراکش بوده و در قرن دهم هجری از مراکز مهم فرهنگی و علمی و فی عالم اسلام بحساب می‌آمده است - سگریده به: مرصع الاطلاع ۳: ۱۰۱۴ - ابن عربی برای اولین بار به سال ۵۹۱ هجری به این شهر وارد شد و بشارت پیروزی لشکر موحدین را بر نصاری بداد، و بیرون دهات مکرر به این شهر آمد و شد کرد. سگریده به: ابن عربی، حبانۀ و مذهبہ . ۴۴

[۷۱ - ب] و جمع کردم میان عبدالله و اسماعیل سؤدکی.

مراد عبدالله بدر حبشی است که از یاران فردیک و از تلامذ بسیار پر مایه ابن عربی بوده است. ابن عربی حلیۀ الأبدال را به خواهش هم و محمد صدقی نوشته، و نیز بدر حبشی در مؤلفه‌اش به نام «الانبیاء علی طریق الله» که از کتابهای مهم عرفان بوده به بزرگداشت شیخ اکبر پرداخته است. و اسماعیل سؤدکین نیز از یاران ابن عربی بوده است بطوریکه شیخ او را فرزند روحانی خویش می‌خوانده. وی در نشر آراء و عقاید ابن عربی تلاشهایی داشته و از جمله

«تعلیقات» شیخ را شرح کرده است، نیز همو سؤالی از شیخ کرده بوده که شیخ به پاسخ آن پرداخته و این سؤال و جواب به نام «رسالة فی سؤال اسماعیل بن سودکین» معروف شده و ضمن مجموعه رسائل ابن عربی در حیدرآباد بچاپ رسیده است.

[۱۹- الف] ادبی رتی فاحسن تأدیبی.

حدیث نبوی است که به روایت ابن مسعود در ادب الإملاء ابن السمعانی آمده است. در کشف المحجوب هجویری ۴۳۲ می خوانیم: «قال السبق هم حس الأدب من الإیمان، و نیز گفت: أدبی رتی فاحسن تأدیبی». نیز رک: جامع الصغیر ۱: ۵۱، تمهیدات عین الفصاة ۶۶، مرموزات اسدی ۱۳۳، التصحیة ۲۴۲، مناهج الطالبین و مسالک الصادقین ۱۱۲ ب.

[۱۹- الف] جلال الدین دوانی

محمد بن اسمعیل صدیقی دوانی شافعی، ملقب به جلال الدین متوفی ۹۲۸ مراد است که از متکلمان و منطقیان و معبران و فقیهان بسیار معروف و به نام سده هشتم و بهم هجری شمار می رود. وی در کازرون به دنیا آمد و در فارس قاضی بود، مؤلف اعیان الشیعة بیست و پنج اثر را به او نسبت می دهد و از امهات آثار اوست: شرح هیاکل النورسهروردی، شرح التهذیب نفتازانی، شرح عقاید الإیمان عسکالدین ایجی و تعلیقة علی الأتوار لعمل الأبرار اردبیلی. بگردید به: کشف الظنون ۳۹، ۱۸۴، ایضاح المکنون ۱: ۵۴، اعیان الشیعة ۴۳، معجم المؤلفین ۹: ۴۷-۴۸.

[۲۰- الف] هرمود که تأثیر نخل مکیه.

مراد حدیثی است که به خبر تأثیر نخل معروف شده و به

صور زیر در کتب حدیث آمده است:

(۱) قدم نبی الله المدینه و هم یأیرون البحر، فقال: ما تصنعون؟ قال: کنا نصنعه، قال: لعلکم لولم تعملوا کان حبراً، قال فترکوه فنقصت، قال: فذکروا، دلک له فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتکم شیء من دیکم فخذوا به، وإذا أمرتکم شیء من رأیی فإیما أنا بشر.

(۲) أن الیسی مر بقوم ینفحون، فقال: لولم تعملوا لصبح، قال: صخرج شیصاً: فمر بهم، فقال: مال حکمکم؟ قالوا: قلت کذا کذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنیا کم.

نیز بیگرد به: صحیح مسلم ۱۸۳۵، مس ابن ماحه ۲: ۸۲۵،
أضواء علی السنة المحمدیه ۹۳.

[۲۱- الف] پس هرگاهی که علماء اصول حفظ حقا بر رسول جایز داشتند...

در زمینه عصمت و عدم عصمت انبیا از گناه - اعم از کبایر و صغایر - و قول است: گروهی به عصمت انبیاء علیهم السلام مطلقاً قایل شده اند و گفته اند که انبیاء صمداً و سهواً از کبایر معصوم اند و اگر زلتی از صغایر بر اثر فراموشی از ایشان ظاهر می شود به حکم حدیث نبوی «أحبّ آلله عبداً لم یصره ذنب» او را زیان ندارد.

گروه دیگر گفته اند که انبیاء عصمت مطلق ندارند اینان به آیت ۱۲۱ از سوره طه (۲۰) استناد می کنند که فرموده است: «و عصى آدم ربه فغوى».

عده ای نیز همانند علماء الدوله سمرانی گفته اند که: انبیا مطلقاً از کبایر معصوم ند و همچنان از احتراز از صغایر عصمت دارند.

اما به نزد گروه محققه اثنی عشری عصمت انبیا از شروط

مسلم نبوت است زیرا که ارسال نبی لطفی است از حق بر بندگان، و این لطف آنگاه مکمل و محقق تواند بود که رسول مبرا از خطا و عصیم از محصیت باشد؛ چه اگر نبی عصمت نداشته باشد و ار او کبایر و صفایر در وجود آید در اطاعت و انقیاد او از طرف امت وی خلل وارد می شود و مطلوب غایی از ارسال نبی محرز نمی گردد.

نیر پیداست که بی حامل و ناقل نوامیس الهی و اسرار ربانی است و اوست که جمیع الهی و اوامر و نواهی حق را در زمین می گستراند، حائز بودی این صفات همراه با خطاهایی از کبایر و صفایر نمی تواند که در یک تن جمع شود.

همچنان حکماء شیعی مانند ملا صدرا و دیگران گفته اند که قوای طبیعی و شهری و حیوانی و نفسانی بی حقیقتی است که قدرت عقلانی او در می آید و جمیع اعمال او تابع عقل می شود از ایزد او را از ارتکاب محاصی اهم از کبایر و صفایر بدور می دارد. برای توضیح بیشتر بگردید به: المروة لاهل الحلوة والجلوة ۲۰۹-۹۲، بد الاحسان لاهل العرفان ۲۸ پ.

۲۱- الف] لوأنی استقبلت من أمری...

قسمتی از حدیثی است بوی که در صحیح مسلم ۲: ۸۸۸ در باب حجة الی (ص) آمده به این صورت: حتی اذا کان آخر طوافه عنی المروة فقال: لوأنی استقبلت من أمری ما استدیرت الم أسق الهدی. وحملتها عمرة.

۲۲- الف] إنما أنا بشرٌ غضب كما بغض...

درین رساله به عون حدیث بیوی آمده است در کتب حدیث آن را ندیدم، نیر به یاد آرید این حدیث بیوی است: إنما أنا عبد: آکل كما يأكل العبد، و اشرب كما يشرب العبد.

جامع الصغير ۳۹۴:۱ نیز بنگرید به: احادیثی نظیر آن در
صحیح مسلم ۱: ۴۰۲، ۰۱۸۳۵:۴

[۲۹] - الف] ابن تیمیه حنبلی.

مراد احمد بن حنبلیم بن عبد السلام حرانی حنبلی است که از
جمله محدثان و حافظان و مشران و فقیهان بسیار مامبردان
عالم اسلام است متولد ۶۶۱ و متوفی ۷۲۸ هجری قمری. وی
در بحران تولد شد و در کودکی با پدر به دمشق رفت و در
همانجا به سماع حدیث پرداخت، دیری نپایید که در دمشق و
قاهره شهرت یافت و به تألیف و تصنیف آثار گرانهایی
پرداخت از آن جمله است: مجموعه فتاوی در پنج مجلد،
السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی و لراعاة قواعد التصیر و عمره.
بنگرید به: تذکرة الحفاظ ذهبی ع: ۲۷۸، معجم المؤلفین ۱:
۲۶۱.

[۲۶] - الف] والدی نسی بنده لاتین علی جهنم رمان نضوی ...
در این کتاب به عنوان حدیث نبوی آمده است در کتب
حدیث نشانی از آن ندیدم حدیثی در نقد النصوص ۱۹۰ به
صورت «میثاتی علی جهنم رمان تنبیت من قمرها الجرجیر» نقل
کرده و به صورت «تنبیت من قمر العهنم الجرجیر» دو بار در
شرح نصوص حواری آمده است.

[۲۷] - ب] إِنَّ الْمُؤَذِّنَ يَشْهَدُ لَهُ مَدَى صَوْتِهِ مِنْ رَطْبٍ وَيَابَسٍ.

حدیث نبوی است در جامع الصغير ۲: ۶۵۹ و سنن نسائی
۵۶:۳ به صورت های زیر آمده است:

- (۱) الْمُؤَذِّنُ يَقْرَأُ لَهُ مَدَى صَوْتِهِ، وَأُخْرَى مِثْلُ أَجْرٍ مَنْ صَلَّى مَعَهُ.
 - (۲) الْمُؤَذِّنُ يَقْرَأُ لَهُ مَدَى صَوْتِهِ وَيَشْهَدُ لَهُ كُلُّ رَطْبٍ وَيَابَسٍ وَ
- شاهد الصلاة يكتب له خمس وعشرون صلاة، و يكفر عنه ما بينهما.

نیز نگرید به: سنن ابن ماجه ۱: ۲۴۰.

[۳۵-الف] امام محمد عرالی و تفصیل ملائکه بر بشر.

عرالی این بحث را در کتاب صیام از احیاء علوم الدین آورده است و نیز در کیمیای سعادت در اصل ششم از رکن اول ۱؛ ۲۱۳-۲۱۴ بطور غیرمستقیم اشاره‌ای به این مطلب دارد بدینسان که: «پس رین حمله شناسی که هر کدام از روره به باخوردن طعام و شراب اقتضار کند روزه وی صورتی بی روح باشد که روح و حقیقت روره آنست که خویشتن به ملائکه مانند کند که ایشان را شهوت نیست اصلاً، و بهایم را شهوت غالب است و ارایش دورید بدین سبب. و هر آدمی که شهوت بر وی غالب بود هم در درجه بهایم بود و چون شهوت وی کم گشت شباهتی گرفت به ملائکه، و بدین سبب بدیشان نزدیک گشت بر دیکمی به صفت به به مکان، و ملائکه نزدیک اند به حق تعالی، پس وی نیز نزدیک گشت». در پیرامون افضل بودن و رجحان دادن انسان بر ملائکه و معکس، از دیرباز در میان عرفا و متصوفه بحثهایی دقیق و عمیقی بوده است. ابوحیب سهروردی بطور کلی ملائکه را بر نوع آدمی افضل می‌داند مگر رسولان را. نگرید به: آداب المریدین ۵۱- علاءالدوله سماعی در المروة لاهل الحلوة والجلوة، ج ۲ دوم، قایلان ۷۳-۷۴، این مورد را به بحث گرفته و هر یک را سادمی و ملائکه را در مکانش افضل دانسته است. رجوع کنید به ۲۰۶-۲۰۹، تعلیقات نگارنده بر آداب المریدین ۳۲۰-۳۲۱، کشف المحجوب ۲۹۰-۳۰۲.

[۳۵-ب] سید شریف.

علی بن محمد بن علی جرجانی حسینی حنفی از حکما و

بزرگی است که چندین علم را در خود جمع کرده بود در
 حرجان به سال ۷۴۰ زاده شد و در شیراز به سال ۸۱۶
 درگذشت. آثاری از وی به فارسی بازمانده است مانند ترجمان
 القرآن که باهشام آقای دکتر دبیرسیاقی به چاپ رسیده، و نیز
 رساله وجودیه که مکتوشش مرحوم سید نصرالله تقوی چاپ شده
 است. تعریفات او به عربی مهمترین کتب درین مایه است
 که بارها در پرتربورک و ایرن و همدستان مطبع رسیده، و نیز
 آثار مهمی به عربی پرداخته و از آن جمله است: حاشیه برشرح
 تنقیح تفتارانی در اصول، شرح تذکرة بصیریه در هیأت، حاشیه
 تفسیر یضای، حاشیه بر مطول تفتارانی. بگردید به: بعة
 الوعاة ۳۵۱، روضات اصحاب ۶۹۷-۴۹۹.

[۳۵-ب] مولانا عبداللہ.

مسعود بن عمر بن عبداللہ ملقب به سعد لدین و معروف به
 تفتازانی از بزرگان علم معانی و بیان و فقه و منطق مراد است
 که در قریة تفتاران از نواحی ما به سال ۷۱۲ تولد شد و در
 سمرقند به سال ۷۹۱ درگذشت. روی تصانیف بسیاری بحای
 مانده است که به عربی است و برخی نیز به فارسی ترجمه
 شده. از اقامت آثار او می توان از شرح تلخیص مفتاح سکاکی
 و حاشیه کشاف زمخشری، و تہذیب فی منطق، و المقاصد
 فی علم کلام، و حقائق التنقیح لصدر الشریعة فی الأصول را نام
 برد. بگردید به: الدرر الكامنة ج: ۳۵۰، روضات الجنات
 ۳۰۹، فهرست نسخه های خطی فارسی ۲ (۱): ۹۶۴ و ۱۴۹۴
 و ۱۴۹۸ و ۱۵۰۱.

[۳۶-ب] ... بلکه او [تعالی] وجودی است مطلق.

اینکه حق تعالی وجودی است مطلق، بنا بر گفته سعدالدین

تفتازانی در شرح مقاصد درمیان حموی فلاسفه و متصوفه رایج بوده که میدشرب حرحاسی و تفتازانی از آنها به وجودیه ملحدین تعبیر کرده اند شیخ مکی در همین صفحه می گوشت تا عبارات شیخ را طوری تفسیر کند که ارتباطی به عقاید وجودیه ملحدین پیدا نکند — سگریده به همین رساله ۳۶ — الف و ب —

این مسأله — یعنی مصنفیت وجود از نظرگاه ابن عربی — در سده هفتم و هشتم در میان حصان ابن عربی بحث انگیز بوده و تعبیراتی مختلف از قول او شده است. علاءالدوله سمائی هم در اعروه و هم در چهل محسن براین قول ابن عربی حربه گرفته بطوریکه در چهل مجلس ۲۰۴ — ۲۰۵ مریدی از او می پرسد که: آنکه محی الدین ابن عربی حق را وجود مطلق گفته، معاف بود در قیامت یا نه؟ شیخ جواب می دهد که: «من این نوع سخنان را قطعاً نمی خواهم که برویان راسم کاشکی ایشان نیز بگفتندی؛ چه سخن مشکل گفتن روانیست، اما چون گفته اند تا کم تاویل آن می باید کرد تا درویشان را شبهه و انکاری نرفت و نیز در حق بزرگان بی اعتقاد نشوند.

من می دانم که محی الدین اهراسی از این سخن این خواسته که وحدت حق را در کثرت ثابت کند وجود مطلق گفته است تا معراج دوم را بیان تواند کرد که معراج دو است:

یکی آنکه «کان لله ولم یکم معه شیء» و دریافتن این آسان است. دوم آنکه «والان کما کان» و شرح این مشکل تر است. او خواست که ثابت کند که کثرت مخلوقات در وحدت حق هیچ زیادت نکند وجود مطلق در خاطر او افتاده است. چون یک شق او برین معنی راست بوده او را خوش آمده و از شق دیگر که نقصان لازم می آید غافل مانده. پس چون قصد،

اثبات وحدانیت بوده حق تعالی از او عفو کرده باشد».

جامی در نهجیات لائس ۵۵۴ و معصوم علیشاه در طرائق ۳۲۴: ۱ به نقل از جامی در پاسخ به این اعتراض علاءالدوله بر ابن عربی آورده اند که: علاءالدوله بدانسته که وجود را سه اعتبار است: یکی به اعتبار وجود بشرط شیء که وجود مقید است، و دوم وجود بشرط لاشیء که وجود عام است، و سوم وجود لاشرط شیء که وجود مطلق است، و آنچه ابن عربی به عنوان «وجود مطلق» عنوان کرده به اعتبار سوم است درحالیکه علاءالدوله آن سخن را بر وجود عام حمل کرده و به نفی و انکار وی پرداخته است. نیز مگریده المروة ۳۶.

[۴۲- ب] قاضی عهد الدین.

مراد عبدالرحمن بن حمد بن عبدالقاریس حمد ایچی شیرازی است که به سال ۷۶۸ در ایچ از نواحی شیراز تولد شد و در جوانی به تحصیل فقه و کلام و نحو و معانی و بیان پرداخت و دیری نباید که سرآمد زمانه شد و در ۷۵۶ در قلعه دریمیان درحالی که محبوب بود درگذشت. از آثار اوست: الرسالة المضیئة فی الوضع، الفوائد المیثیة فی المعانی و البیان، الموافق فی علم الکلام و تحقیق التصیر فی تکثیر التویر. مگریده به: الدرر الکامنة ۲: ۳۲۳، معجم المؤرخین ۵: ۱۱۹-۱۲۰.

[۴۳- الف] العلم نقطة کثرها الجاهلون.

از سخنان حضرت عی (ع) است. در رساله نقدالنقود فی معرفة الوجود ۶۹۵ و ۷۰۰ به صورت «العلم نقطة کثرها جهل الجاهلا» آمده، سعدالدین حنویه در المصباح فی التصوف ۵۷ نیز صورت مثبت درین متن را به حضرت امیر نسبت داده

است. حیدر بن محمد اسمعانی در کاشف الأسرار خطی ورق ۵ می نویسد: «و کلام حضرت علی (ع) درین علم بسیار است یکی اینکه فرموده که: العلم نقطة وأنا نقطة دیگر فرمود که: العلم نقطة کثرها الجاهلون».

[۴۶- الف] حقا که هم او بود که می گفت انا الحق.

مستزادی است معروف و منسوب به مولوی معوی که در دیوان شمس الحقائق ۹۹۹ به اینصورت آمده است:

هر لحظه به شکمی بت عیار برآمد	دل بردوننهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار برآمد	گه پیروخوان شد
گاهی به دل طبت صفا فرورفت	غواص معاصی
گه بوح شد و کرد جهانی به دعا عرق	خود رفت به کشتی
گه گشت حبیب و دل مار برآمد	آتش گل از آن شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی	روشن کن عالم
از دیده یعقوب چو اسیر برآمد	تا دید میان شد
حقا که هم او بود که می کرد شبانی	اندر ید بیضا
گه چوب شد و بر صفت مار برآمد	ران بحر کفان شد
می گشت دمی چند برین روی زمین او	از بهر تهریز
عیسی شد و برگسید دوار برآمد	تسبیح گنان شد
بالله که هم او بود که می آمد و می رفت	هر قرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد	دارای جهان شد
منسوح چه باشد؟ چه تاسع حقیقت	آن دلبر زیبا
شمشیر شد و از کف کزار برآمد	قتال رمان شد
حقا که او هم بود که می گفت: انا الحق	در صوت الهی
منصور نبود او که بر آن دار برآمد	نادران پگمان شد
رومی سخن کعبه گفته است و بگوید	مکر مشویدش

کافر شده آن کس که به انک ربر آمد از دوزخیان شد

همچنانکه نوشته اند — دکتر شفیمی کد کنی: گزیده غزلیات شمس ۵۷۴ — درین مشراد که تحلیل «رومی» برای مولوی انتخاب شده دلینی ست براینکه مستزاد مزبور از مولوی نباشد، زیرا در هیچ یک از آثار مولوی، تحلیل مزبور دیده نمی شود و این عنوان را بعدها به مولوی داده اند.

[۶-ب] آنچه مطلوب دل و جاست با جان و دلست.

غزل شیوا و معروفی است از شمس معری که در دیوان کامل او صفحات ۸۵-۸۷ چاپ شده است. شمس معری از شعرای عارف مشرب و پیران صوفی سده هشتم هجریست که از شهر اقمند تبریز برخاسته و به سال ۸۰۹ هجری وفات یافته است. اشعار شیوا و سوریاک و آهنگی او به پارسی و فهلویات او به زبان آذری مشهور و زمانگرد است غیر از دیوان شعر، تفسیری دارد به زبان عربی، به نام مرآت العارفین در تفسیر سورة فاتحه بمشرب عرفانی، نیز در الفریده به زبان فارسی در توحید و صفات و افعال ماری تعالی، و جام جهان نما در کلیات علم توحید و مراتب وجود که ز اتهامات متون عرفانی بشمار می رود و بارها به فارسی شرح شده است. نگارنده این مظهر شرح بسیار عمیق و ارزنده احمد بن موسی رشتی استادی را تصحیح کرده و در دست چاپ دارد، البته شروح دیگری چونان شرح نعمت الله در ۸۶۴ هجری به نام مدام جانفزا در شرح جام جهان نما، و شرح محمد گیسو دراز بر این اثر مغربی نوشته اند و لیکن هیچ یک به پختگی شرح استادی نمی رسد این احمد بن موسی شرحی برگلشن راز نیز دارد که آن کتاب را در حوزه

فکری شیخ اکبر و اصحاب او شرح کرده است، نگارنده این شرح را نیز در دست چاپ دارد این شرح هر چند چون معانیح الاعجاز مفضل بست و یکی به دلیل اشتغال بر عقاید و آراء تطبیقی عرفانی از جهتی قابل تأمل است و نمونه ایست بسیار ارزنده از تأثیر ابن عربی بر صوفیان و عارفان فارسی زبان.

[۴۷- ب] قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن.

حدیث نبوی است. در سنن ترمذی ۳: ۳۰۴ به صورت «یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک، عقلت: یا بی الله آمنا و بما حشت به فهل نحاف عیبا؟ قال: نعم، إن القلوب بین اصبعین من اصابع الله یقلبها کیف یشاء» آمده است. در حلة الأولیاء آسی نعیم ۴۵۰۸ چنین است: ان القلوب بین اصبعین من اصابع الرحمن ماشاء أراده و ماشاء أقامه». نیز بگرید به: احادیث مشهوری ۶، تعلیقات حدیقه ۱۰۷، دیوان شمس ب ۱۶۷۳، کاشف الأسرار اسفرینی ۷۴، تمهیدات عین القضاة ۹۳، فيه ما فيه ۱۵۳، بالعروة ۳۰۹.

[۴۷- ب] لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوازل... إلخ.

حدیث نبوی است که به صورتهای مختلف در کتب حدیث و آثار عرفانی آمده است. برای وجوه مختلف آن بگرید به: اتحاف السادة المتقين ۹: ۵۶۹، فيه ما فيه ۳۱۳، در مشارق الدراری ۶۰۶ و ۶۰۸ به صورت زیر آمده است: «ما تقرب إلى عبدي شيء أحب إلى من أداء ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب إلى بالنوازل حتى أحبه، فإذا أحبته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ورجله الذي يمشي بها.

در جامع الصغير ۱: ۲۶۸ می خوانیم: إن الله تعالى قال من

عادی لی ولیاً فقد آدته بالحرب و ما تقرب الی عیدی بشیء أحب الی مما افترضته علیه و م يزال عدی يتقرب الی بالنوافل حتی أحبه، فإذا أُحِبته کنت سمعه الذی یسمع بها و رحله الی یمشی بها و ان سألنی لأعصیه، و ان استعاذنی لأعینیه و ما ترددت عن شیء أنا فاعله ترددی عن قبض نفس المؤمن یکره الموت و أنا أکره مُتَّانته.

بیز بنگرید به: سائم گدش ۳۵۳، کشف المحجوب ۳۹۳، عبر الماشقیں ۱۰۲، حواهر الأسرار ۱۴۵، تمهیدات عین القضاة ۲۷۱، مناهج الطالبین و مسائلک الصادقین ۱۳۰ ب.

[۴۷-ب] لمد یوم القيامة جب فلم تطعمی و عطش فلم تقی...

حدیث نبوی است در نامه های عین القضاة ۲۷ به صورت «مرضت فلم تعدنی و جعت فلم تطعمی فقام موسی و اضطرب و قال: یارب العزة او تمرض و تجوع؟ فقال: یجوع اولیائی و یمرضون فلو اطعمتهم و عدتهم کنت قد اطعمتسی و عدتسی» آمده است. نیز بنگرید به: احوال و آثار عین القضاة ۳۷۳، مناهج المبدأ ۱۰۹ -الف، صحیح بخاری ۴: ۱۱۸، صحیح مسلم ۳: ۱۳۲ - ۱۳۴.

[۴۷-ب] عاتقوا النار هل من مرید...

حدیث نبوی است در کتب حدیث ماسد صحیح بخاری ۳: ۱۲۴، صحیح مسلم ۸: ۱۵۱ به صورتهای زیر آمده است:
(۱) یقال لجهنم هل متلات و تقول هل من مزید فیضع الرب تبارک و تعالی قدمه علیها فتقول قَطَّ قَطَّ.
(۲) فاما النار فلا تمتلیء فیضع قدمه علیها فتقول قَطَّ قَطَّ هناك تمتلیء و یروی بعضها الی بعض.

دررة الدارمی علی بشر المریسی ۶۹ به صورت «عن أنس

لا تزال جهنم تقول هل من مزيد فيدلّ فيها ربّ العالمين قدمه
فینزوی بعضا الی بعض فتقول قط بعزتک» آمده است. به نقل
احادیث مشنوی ۱۶.

مولوی در مشنوی گوید:

هالمی را نغمه کرد و در کشید

معهده اش نعره رنان هل من مزيد

حق قدم بروی نهده لولا مکان

آنگاه او ساکن شود در کن فکان

[۴۷-ب] إِنَّ اللَّهَ يَرْجُ تَوْبَةَ عِبْدِهِ.

حدیث قدسی است در صحیح مسلم ۴: ۱۰۲ به صورت:

«قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: أَنَا عَدُوسٌ عَدِيٌّ بِي، وَإِنَّمَا مَعَهُ حَيْثُ يَذْكُرُنِي
وَاللَّهِ أَكَلَهُ أَمْرُحُ تَوْبَةَ عِبْدِهِ مِنْ أَحَدِكُمْ يَحْدُ ضَالَّتَهُ بِالْعَلَاةِ» آمده
است.

در محالس سیمه مولانا جلال الدین بلخی ۸۶ می خوانیم:

«... بعد از آن رسول فرمود صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ که: خدای تعالی به
توبه بنده عاصی حویش از آن مردی که به یاقین شر شاد شد
شادتر است. معنی شادی خداوند به توبه بنده است که چون
بنده به چبری شاد شود آن چیز را عزیر دارد اکنون آن مرد نایب
نیز نرد خداوند تعالی سخت عزیز باشد».

[۴۷-ب] مَنْ تَقَرَّبَ إِلَىَّ شَبْرًا... الْخ.

حدیث قدسی است در صحیح مسلم ۴: ۲۰۶۷ می خوانیم:

«قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: إِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا، تَقَرَّبَتْ مِنْهُ بَاعًا
أَوْ مَوْعًا — وَإِذَا أَتَانِي بِمَعْنَى، أَتَيْتُهُ هَرَوْنَةً».

در جامع الصغیر ۲: ۲۴۰ و ۲۴۶ سوای صورت مزبور، به

هیأت زیر نیز آمده است: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّ ذَكَرَ

تنی فی نفسک ذکر تک می نفسی، إن ذکرتنی می مسلماً
 ذکر تک می ملاحظہ فرمایید، و إن دنوت منی شراً دنوت مک
 ذراعاً، و إن دنوت منی ذراعاً دنوت مک باعاً، و إن آتینسی
 تمشی آتیک اهرول.

نیر سگرید به: صحیح مسلم ۴: ۲۱۰۲، مسند احمد ۲:
 ۲۵۱، شعب الإیمان خطی ورق ۲۸ ب، احادیث مشوی ۲۱،
 التصبیہ ۲۷۰.

[۴۷-ب] رأیت ربی فی صورة شاب امرء.

در مسند احمد به روایت ابن عباس به صورت «رأیت ربی
 عروحل» آمده است محشی جامع الصغیر ۲: ۴ آن را حدیث
 صحیح دانسته. در تمهیدات عین القصاة ۳۴۴ به صورت
 «رأیت ربی لیلۃ المعراج فی احسن صورة» آمده و در نقد
 النصوص ۳۱۸ به هیأت «أقانی ربی فی احسن صورة» ثبت
 است و در دیگر کتب به صورتهای غیر از آنچه آورده شد آمده
 است. سگرید به المحکم المهرس لالفاظ الحدیث ۱: ۱۶۷
 ۱۶۸- قشیری می نویسد: «و گروهی تکلف کرده اند اندر
 اشتقاق شاهد و گفته اند: از شهادت مشتق است چنانکه چون
 شخصی را ببیند به وصف جمال و حلال، و اگر چه بشریت او
 را از آن باز کشیده است و دیدار آن شخص او را مشغول نگرداند
 از آن حال که اندر وی است و صحبت او اندر وی اثر نکند او
 شاهد بود بر فناء نفس او و هر که اندر او اثر کند آن شاهد بود
 اندر بقاء نفس، و قیام کردن به احکام بشریت این آن بود که
 شاهد بود او را یا بر وی، و بدین حمل کنند قول پیغامبر صم:
 رأیت ربی لیلۃ المعراج فی احسن صورة. گفتم خدای را
 دیدم بشب معراج اندر نیکوترین صورتی، یعنی که نیکو صورتی

که آن شب دیدم مر مشغول نکرد از دیدار حق سبحانه، و مرد
بدین دیدار رؤیت عدم است نه رؤیت چشم». ترجمه رساله
فشیریہ ۱۳۱.

[۴۸- الف] اراهم مالک معنی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» پرسیده...

لفظ عربی قول مالک چنین است: «الاستواء معلوم و
الکیفیه مجهول وایمان به واجب، و السؤال عنه بدعة». احياء علوم الدین ۱: ۹۶.

محمی میر از حضرت صادق (ع) درباره «استوی» بیاد دارم که
آن حضرت فرموده است: خدا نسبت به هر چیزی برابر است، و
بر همه استیلا دارد پس چیزی نیست نه او از چیز دیگر
بردیگ تر نیست». بگرید نه کتاب التوحید بن مایوه ۳۶۲،
الصواعق المرسلة ۱۲۶، العروة ۲۴- پ.

[۴۸- الف] ابن عربیه.

محمد بن اسحاق بن حزیمة بن معیره بن صالح بن بکر سلمی
میشابوری محدث مراد است که در میشابور به سال ۲۲۳ راده شد
و عرص طلب علم و سماع حدیث به بیشریة بلاد رفت و آمد
داشت و در مولد خود به سال ۳۱۱ هجری قمری وفات یافت. در
عمدة آثار اوست: المختصر الصحیح، و التوحید، و اثبات صفات
الرب. بگرید نه: تذکرة الحفاظ ۲: ۱۹۶، مرآة الحماة ۲.
۲۶۴، کشف الطول، متون ۱۰۷۵ و ۱۴۰۶.

[۴۸- ب] قاضی ابوبکر باقلانی.

محمد بن مطیب بن احمد بن جعفر بن قاسم بصری بغدادی
معروف به ابوبکر باقلانی از کبار متکلمین اشعری متولد ۳۳۸
در بصره مراد است که در بغداد مسکن گزید و به ردة بر معتزله و
خوارج و جهمیه پرداخت و در همانجا به سال ۴۰۳ وفات یافت

از مهمترین آثار اوست: ١: تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل
 ٢: مناقب الأئمة ونقص المطاعن على سلف الأمة. ٣: اعجاز
 القرآن. ٤: اسرار الباطنية. ٥: هداية المسترشدين في الكلام.
 برای اطلاع بیشتر بنگرید به وفیات الأعيان ٤: ٢٦٩ منظر
 الانسان في ترجمه و وفیات الأعيان ش ٦٠٨، تاریخ بغداد ٥:
 ٣٧٩ - ٣٨٣.

(١٩ - الف) در صحیح مسلم آمده که... الخ.

مراد حدیثی رؤیت است که در میان صوفیه به حدیث تحول
 معروف است. در صحیح مسلم ١: ١٦٤ لفظ عربی حدیث
 مرور چنین است: قالوا لرسول الله صلعم: يا رسول الله! هل
 يرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله: هل تضارون في رؤية
 القمر ليلة البدر؟ قالوا لا. يا رسول الله! قال هل تضارون
 في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا. يا رسول الله! قال
 فإنكم ترونه كذلك. يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من
 كان يعبد شيئاً فليتبّعهُ. فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس. و
 يتبع من كان يعبد القمر القمر. ويتبع من كان يعبد الطواغيت
 الطواغيت. وتبقى هذه الأمة فيها مذقوقها. فيأتيهم الله، تبارك
 و تعالی، في صورة خیر صورته التي يعرفون. فيقول: أنا ربكم.
 فيقولون: نعوذ بالله منك. هذا مكاسا حتى يأتيانا ربنا. فإذا جاء
 ربنا عرفناه. فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون. فيقول:
 أنا ربكم فيقولون: أنت ربك. فينبهونه. ويضرب الصراط بين
 طهرى جهنم فأكون أن وأمتى أول من يحيز. ولا يتكلم يومئذ
 إلا الرسل. ودعوى الرسل يومئذ: اللهم! سلم سلم. وفي جهنم
 كالليب مثل شوكة السعدان. هل رأيتم السعدان. قالوا: نعم. يا
 رسول الله! قال: هاتهما مثل شوكة السعدان. غير أنه لا يعلم ما قدر

عظمها إلا الله. تختطف للناس بأعمالهم. فمنهم المؤمن بقي بعمله. و منهم المجازي حتى ينجي. حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد، و أراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئاً، ممن أراد الله تعالى أن يرحمه، ممن يقول: لا إله إلا الله. فيعرفونهم في النار يعرفونهم بأثر السجود. تأكل النار من ابن آدم إلا أثر السجود. حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود. فيخرجون من النار و قد امتحشوا. فيصب عليهم ماء الحياة. فينبئون منه كماتنت الحبة في حبل السيل. ثم يفرغ الله تعالى من القضاء بين العباد. ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار و هو آخر أهل الجنة دخولاً الجنة. فيقول: أي رب! اصرف وجهي عن النار فإنه قد قشني ريحها و أحرقني ذكاؤها. فيدعو الله ما شاء الله أن يدعو. ثم يقول الله تبارك و تعالى: هل عسيت إن فعلت ذلك بك أن تسأل عيره؟ فيقول: لا أسألك غيره. و يعطى ربه من عهود و موثيق ما شاء الله.

٥٢١ - ب | إجماع العوام عن عدم الكلام.

از آثار امام محمد غزالي است که به عنوان «کتاب الوظائف» و «رسالة في مذهب اهل السلف» در تاريخ ادبيات پروکتمان آمده است نسخه‌ای از اين کتاب غزالي در کتابخانه شهيد علی پاشا - استانبول - به شماره ١٧١٢ موجود است که تاريخ کتابت آن سال ٥٠٩ هـ.ق است. فهرست نگار همان کتب خانه گفته است که ظاهراً غزالي اين کتاب را در اوایل جمادى الاخره سنة ٥٠٥ تأليف کرده. کتاب مورد بحث در سال ١٢٧٨ در استانبول بچاپ رسیده و نیز به سال ١٣٠٣ باهتمام محمد علی عطية الکتيبي در قاهره چاپ شده، و

هم ترجمه‌ای از آن کتب به زبان اسپانیائی توسط اسپین
پلائیوس شده است. رک. مؤلفات الغزالی ۲۳۱ - ۲۳۳.

[۵۳] - الف | مجتبه.

فرقه‌ای است کلامی، که به جسمانیت خدای تعالی
قابل‌اند و گویند که: خدای جسم است چون بت‌نگاران. و بعضی
گویند: خدای همچون امردب حوش ترکیب است. و بعضی از
آنان گویند: خدا جسم است و رنگ دارد. و گفته‌اند: خدای
از کوه ابوقیس بزرگ‌تر است. بگرید به: مقالات الاسلامیین
۱۰۶ - ۱۰۸، کشاف اصطلاحات فحول ۲۸۷، رسالة معرفة
المذاهب ۸۸، توضیح المسائل ۱. ۱۳۸. عده‌ای این گروه را به
هشام بن حکم بست می‌دهد که وی از موالی کوفه و ز
اصحاب امام جعفر صادق (ع) و امام موسی کاظم (ع) بوده
است. باری مسألة نحتیم و نشبه و انتساب آرای مجتبه به
هشام در منابع اهل سنت - همچنین گفته‌اند - شاید با تردید
پذیرفته شود. بنگرید به خندان بوبختی ۶۸، مقدمة آقای
حلالی نائینی بر توضیح الملل.

[۵۴] - الف | کرامیه.

فرقه‌ای از فرق اسلامی‌اند پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام
از مردمان سجستان، متوفی به سال ۲۵۵ هجری. ابومنصور
عبدالقاهر بغدادی آنان را به دسته حقائقیه و طرائقیه و اسحاقیه
تقسیم می‌کند که به دلیل نزدیک بودن آراء آنان، ایشان را به
یک فرقه برمی‌گیرد - الفرق بین الفرق ۱۵۶ - ۱۶۴ -
شهرستانی آنان را به شش دسته عابدیه و کویه و زریبه و
اسحاقیه و واحدیه و هیثمیه تقسیم می‌کند و آراء هر یک از
آنان را در میان عوام‌شان جدا می‌داند و در میان خواص ایشان

واحد و یکسان. بنگرید به: توضیح المثل ۱: ۱۳۷-۱۴۲.

آنان درباره حق تعالی اعتقاد کرده‌اند که وی بر عرش قرار دارد نه جهت فوق، و او را تعالی جوهر گویند.

و در خصوص ایمان، فقط به اقرار و تصدیق با زبان قایل‌اند و معرفت قلب را شرط ایمان نمی‌داند و به همین مناسبت مضافان صدر اسلام را مؤمن برگرفته‌اند؛ زیرا که به زعم ایشان، کفر آنان بر زمان آنان جاری شده است بنگرید به: مقالات الاسلامیین ۷۳.

۵۵- ب) شرح روزبهان صاحب کتاب عرائس النواہل.

مراد روزبهان مثنوی غنی شیرازی معروف به شطاح فارس از مشایخ نامبردار سده ششم هجریست. از او دو تفسیر مانده است: یکی به نام لطائف البیان می‌تفسیر انقرآن که بر اساس اقوال مفسران صدر اسلام مانند ابن عباس و صحاك و قتاده و کلی و امثال آنان، به تفسیر آیات قرآن پرداخته است، و دو دیگر تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، که تفسیری است بسیار پخته و ارزنده، بشیوه عرفانی، با اقوال مشایخ پیشین، مانند جنید و شبلی و ابن عطار و ابونکر واسطی و سهل تستری و غیره، و با تأویلات شیرین و لطایف عاشقانه و صوفیانه. نسخه‌های این تفسیر با هم اختلاف دارند ظاهراً برخی از نسخه‌های متأخر و همچنین نسخه چاپ هد تلخیص و اختیار عرائس است نه همه آن. برای نسخه‌های آن بنگرید به: دکتر محمد معین: مقدمه عبر لغاشقی ۶۴-۶۵، دانش پژوه: روزبهان نامه ۴۱ و ۴۴، نیز رجوع کنید به قصاوت حاج خلیفه درباره لطایف این تفسیر در کشف الظنون ۲: ۱۱۳۱.

[۵۵-ب] ابو عبد الرحمن سلمی صاحب کتاب حقائق التأویل.

سلمی متوفی ۴۱۲ از پس سهل بن عبدالله تسری متوفی ۲۸۳ دومین شخصیت صوفی است که دست به تفسیر قرآن مجید به شیوه و مذاق صوفیانه زده است تفسیر او را که سیوطی به نام «حقائق التفسیر» خوانده است، ذهبی «غیر محمود» دانسته - بگرید به: طبقات المفسرین ۳۱ - ما آنهم حقائق سلمی دومین تفسیر عرفانی است که به ما رسیده و حاوی برداشتهای دیگر صوفیان متقدم از آپت و رموز قرآنی است که نگارنده در «قرآن و تصوف» به تفصیل ز جزئیات آن تفسیر و شیوه کار معسر یاد کرده است. نیز رجوع کنید به مذاهب المفسرون گلدریهر، بحث تفسیر عرفانی. آقای فروزانفر در دیباچه خود برترجمه رساله قشیری ۶۶ می نویسد: «پیش از قشیری... ابو عبد الرحمن سلمی این عمل خطیر را - یعنی تأویل صوفیانه قرآن را - سدبال کرده بود ولی حقائق سلمی از نظر باریک اندیشی و لطف تعبیر و شورانگیزی به پایه تفسیر قشیری نمی رسد و راستی آنکه تفسیر سلمی مجموعه اقوال و مشایخ در مورد هرآیه از آیات قرآن مجید است و او در تفسیر خود جز در بعضی مواقع، استنباط خویش را ضبط نمی کند و چون نحوه بیان منصوبه علی الاطلاق و خدشه در تفسیر پیچیده و گره در گره است خواننده از حقائق سلمی چندان لذت نمی برد مگر خود متحقق به معرفت باشد که چنان کسی خود چشمه فیاض عرفان است و به مطالعه اقوال حاجت ندارد».

[۵۵-ب] ابوالحکم برجان.

عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن لحمی اشیلی افریقی معروف به ابن برجان مرد است که از مشران و محدثان و

متکلمان بنام مدۀ ششم هجری بوده و در مراکش به سال ۵۳۰ هجری وفات یافته است. تفسیری دارد که با تمام مانده و نیز شرح الأسماء الحسنی را که نسخی از آن موجود است از او دانسته اند. بتگرید به معجم المؤلفین ۱۷۸: ۵.

[۵۵-ب] شهاب الدین مفتوک صاحب الواح.

شهاب الدین حبیبی بن حبیش سهروردی متولد ۵۴۹ هجری در سهرورد و شهید فکر قاصر فقیهان و دست خونریز صلاح الدین ابوبی در ۵۸۷ مراد است معروف به شیخ اشراق. شیخ مکی تأویلات او را از آیات قرآن بی اساس و بالاستوار برگرفته و همانند بسیاری از قاصر نظران او را به الحاد و کفر و ربدقه نسبت داده است تا جائیکه اطلاع داریم از شیخ اشراق کتابی که مخصوص و به صورت مستقل در تفسیر قرآن مجید باشد در دست نیست و لیکن وی در حکمة الاشراق و رسائل دیگرش اعم از فارسی و عربی خصوصاً الألواح العبادیه به شیوه خاص خود به آیات قرآن استشهاد می کند و تأویلاتی خاص از آن آیات عرضه می دارد. مثلاً در حکمة الاشراق به تفسیر و تأویل آیه نور می پردازد و در الألواح العبادیه مسائل فلسفی را بصورت برهانی عنوان می کند و از پس آن به آیات قرآن استناد می نماید. بتگرید به نجفقلی حبیبی: مقدمه سه رساله از شیخ اشراق ۲۸-۲۹، شهاب الدین سهروردی و سیری در طلعة اشراق ۶۵.

[۵۵-ب] و صاحب الحاد و بدعت و فلسفه نباشد... مثل باطنیه.

شیخ مکی در اینجا بردیدگاه تفسیری اسماعیلیان نظر داشته و طرز تفسیر و تأویلی را که آنان از آیات قرآن مد نظر دارند رد می کند. از اسماعیلیه تفسیری مستقل از قرآن مجید نه

به زبان فارسی و به به زبان عربی در دست نیست ولیکن آیات زیادی را مثلاً ناصر خسرو در وجه دین و گشایش و رهایش و خوان الاخوان و دیگر آثارش تفسیر و تاویل کرده، و پیش از وی در اعلام النبوة ابوحاتم رازی و نیز در آثار حمید الدین کرمانی آیات فراوانی از قرآن مجید به تاویل برگرفته شده است هم در آثاری چون «تاویل الشریعة» و «اساس التأویل فی الباطن» و «المجالیس المثنون» قسمتی از آیات و قصص قرآن مجید تفسیر و تاویل شده است - سگریز به فهرست مجدد، صفحات ۱۳۴ و ۱۳۹ و ۲۶۳ - ولی باید گفت که اسماعیلیه تحت در تاویل آیات بسیار عنایت و توجه داشته اند بطوریکه حد و رسمی را در تاویل آیات ملحوظ نمی دارند و از سوی دیگر حتی تندتر از تاویل گرایان دیگر بیشتری آیات قرآن را بر اساس پیش و دیدگاه اعتقادی خاص خود تاویل می کنند و همان نظام اساسی هفت گرایانه را در تاویل آیات مکار می بندند، و بیشتر از دیگران، چونان حروفیه به تاویلات حروفی می پردازند. نمونه خوب پیگوبه تاویلات حروفی را می توان در وجه دین ناصر خسرو قنادیانی در تفسیر و تاویل بسمه دید.

بیز می افزایم که مسأله تاویل آیات قرآن و علایق خاصی که به حدیث «إِنَّ لِقُرْآنَ طَهْرٍ وَ بَطْنٍ... إلخ» در میان صوفیه و نیز تندتر از آن در میان اسماعیلیه وجود دارد سبب شده است که اسماعیلیان معاصر در هندوستان و افغانستان و ایران به دلیل در دست نداشتن مجموعه تفسیری اسماعیلی به زبان فارسی، از تفسیر عرفانی کشف الأسرار و علّة الأبرار بهره می برند و مورد مطالعه آنان قرار می گیرد، و حتی عوام آنان تفسیر مزبور را

نمونه‌ای کامل و خوب از تفاسیر اسماعیلی برمی‌شمارند.

[۵۵-ب] حروفیه.

پیروان فضل الله عبد لرجم حسین متخلص به نعیمی‌اند که در سده هشتم در کتب مثل ونحل اسلامی عنوان شده‌اند. نعیمی که سرده‌ی ایشان است در ۷۴۰ در خانواده شیعی و صوفی مشرب زاده شد و در ایام شباب به اندیشه اتحاد و وحدت الوجود علایقی تمام داشت. ر.پس ۷۸۶ برد حاصان خود دعوی مهدویت کرد و مسأله قطیبت تصوف را با مهدویت تشیع درهم آمیخت و بعد از ابرار عقاید بسیار تنیدی در ۸۰۴ بدست میرانشاه کشته شد.

باری سوای کتابهای مهمی چون انفس و آفاق، و حاودان کبیر و صغیر از خود نعیمی، آثاری چون کاشف الأسرار و داعی الأشرار اسحق افندی و تحقیقات خاورشناسان و معاصران اسلامی درباره حروفیه بسیار است. آنچه در اینجا مورد نظر است اینست که شیخ مکی — مؤلف رساله حاصر — تفاسیر و تأویلات حروفی را که برآیت قرآن شده است رد می‌کند و گفتنی است که این عدم استقبال مکتبی از جانب بسیاری از محققان نامقبول نیست؛ چه تأویلات حروفیان از آیات قرآن فقط براساس آیت تا جمیع دعاها و فکری و عقیدتی خود را مستند بنمایند که مسلماً تأویل کردن آیات قرآن فقط ازین دیدگاه پسندیده نیست خصوصاً که حروفیه بیش از دیگران در تأویل آیات، حتی در رسمی را مرعی نداشته‌اند. مثلاً خود نعیمی هرحایی که در قرآن «سید امین» آمده است آن را به مفهوم «استرآباد» یعنی زادگاه خود برگرفته. بنگرید به: العکبر الشیعی و النزاعات الصوفیه، و ترجمه آن کتاب به نام تشیع و

تصوّف ۱۶۹ - ۲۳۰.

[۵۵ - ب] نقطه.

نقطه یا سیحانیان پیروان محمود سیحانی گیلانی اند که به دلیل اینکه مبداء آفرینش را حاک دانسته اند و آن را نقطه می گفته اند به این نام معروف شده اند. این مذهب در واقع از بطن حروفیه برخاسته است بطوریکه می دانیم که محمود سیحانی از مریدان فضل الله استرآبادی مؤسس حروفیه بود که پس از مدتی طرد شد و بنای مذهب نقطویه را نهاد. درباره وی گفته اند که مردی بود پرهیزکار و متواضع. باری از سرگذشت و آراء و عقاید تفسیری آنان - که شیخ مکی به رد آن پرداخته است - اطلاعی در دست نیست چرا که می دانیم که صفویان در قرن دهم پیشتری پیروان این فرقه را کشتند، و نیز می دانیم که آنان به حشر و نشر معتقد نبودند و بهشت و دوزخ و جهان پس از مرگ را نمی پذیرفتند و به بومی به تناسخ علایقی داشتند. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: ایران کوده، شماره ۱۲، مقاله نقطویان از آقای صادق کیا.

[۵۶ - الف] کل مولود یولد علی الفطره

حدیث نبوی است به همین صورت در صحیح بخاری، کتاب قدر و صحیح مسلم، باب کلّ مولود یولد علی الفطره ش ۲۴ آمده است. در لموطاً ۱: ۲۴۱ به صورت زیر ثبت شده: «کلّ مولود یولد علی الفطره. فابیوا یهودانه أو ینصرانه. کما تنائج الإبل من بهیمه جمعاء. هل تحس فیها من جدعاء؟ قالوا: یا رسول الله! أرايت الذی یموت و هو صغیر؟ قال: الله اعلم بما کانوا عاملین». نیز بنگرید به: المعجم المفهرس ۱: ۷، تمهیدات عین القضاة ۱۹۳، نقد النصوص ۱۱۸، مشارق

الدراری ۳۰۳.

[۵۸-ب] کنت سمعه وبصره ولسانه ویده ورجله.

حدیث نبوی است صورت کامل آن چنین است: لا یرال
 العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه وبصره و
 لسانه ویده فیه یسمع و یدی یرى و یتطش. نیز بنگرید به:
 تعلیقه صفحه ۹- الف.

[۶۰-الف] ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الله فیه.

از اقوال عرفاست سید حیدرآملی در رساله نقدالنقود
 فی معرفه الوجود ۷۰۱ آن را از اقوال «بعض عارفين» دانسته و به
 صورت «ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الباء علیه مکتونه» نقل کرده
 است. در ماهج الطالبین و مسائلک الصادقین ۱۳۱- الف و
 مشرق الدراری ۸۵ نیز به همین صورت و ذیل «قول» آمده است
 نه حدیث نبوی. امیر یارعلی شیرازی در لمعات فی شرح
 لمعات ۴۵ ب آن را از حضرت امیر علیه السلام دانسته است.

[۶۱-ب] رَبِّ اشعَثْ طمرین... الخ.

حدیث نبوی است. در جامع الصغیر ۲: ۸ و صحیح مسلم
 ۲۰۲۴ و ۲۱۹۱ به صورتهای زیر آمده است:
 (۱) رَبِّ اشعَثْ مدفوع بالأبواب لواقسم علی الله لأبزه.
 (۲) رَبِّ ذی طمرین لأیوبه له لواقسم علی الله لأبزه.
 (۳) رَبِّ اشعَثْ اغبر ذی طمرین تنبوعه أهین الناس لواقسم
 علی الله لأبزه.

نیربگرید به: کشف المحجوب هجویری ۲۶۷، التصفیه

.۱۷۸

[۶۳-ب] لاأحصى ثنا عليك أنت كما أثبت علی نفسك.

حدیث نبوی است. در جامع الصغیر ۱: ۲۲۹ و الموطأ ۱:

۲۱۴ و سن ابن ماحه ۱: ۳۷۳ به صورت زیر آمده است: الله
 انى اعود برضاك من محطك، و اعود بمعافاتك من
 عقوبتك، و اعود بك منك، لا احصى ثناء عليك، انت كما
 اثبت على نفسك. نیز بنگرید به: كشف المحجوب هجویری
 ۳۵۵، تمهیدات عین القضاة ۱۲۴ و ۲۰۰، عبهر العاشقین ۱۰۴،
 نقد النصوص ۲۶، کاشف الأسرار اسفراہی ۵۰، العروة ۵۴۶.

[۶۴-الف] انا عند ظنّ عبدی بی.

حدیث قدسی است در جامع الصغیر ۲: ۲۴۶ و ۲۴۳ به
 صورت‌های زیر آمده است:

- (۱) انا عند ظنّ عبدی بی، طبعن بی ماشاء.
- (۲) قال الله تعالى: انا عند ظنّ عبدی بی: ان ظنّ حیراً فله، و
 ان ظنّ فله.
- (۳) قال الله تعالى: عبدی، انا عند ظنّک بی، و انا معک إذا
 ذکرتمی.

در صحیح مسلم ۴: ۲۱۰۲ بروایت ابوهریره چنین ثبت
 شده: قال الله عزوجل: انا عند ظنّ عبدی بی و انا معه حیث
 یذکرنی و الله لله افرح بتوبة عبده من أحدکم یجد ضالته
 بالفلاة.

نیز بنگرید به: فیه مافیه ۲۷۴، التصفیه ۶۹.

[۶۴-الف] لا یسمنی ارضی ولا سمنی و یسمنی قلب عبدی المؤمن.

حدیث قدسی است. در احیاء علوم الدین ۳: ۱۲ به
 صورت: «لم یسمنی ارضی و لا سمنی و یسمنی قلب عبدی
 المؤمن اللّین الوداع» آمده است. مؤلف اتعاف السادة المتقین
 ۷: ۲۳۴ درباره این حدیث و وجوه مختلف آن بحث کرده،
 بدانجا مراجعه شود، نیز بنگرید به: مرصاد العباد ۲۰۸، ینوع

الأسرار ۳۷۸، تعلیقات حدیقة الحقیقة ۲۶۷، احادیث مشوی
۲۶. مولوی معنوی گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است
من بگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز
من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب
گر مرا جوئی در آن دلها طلب

[۶۸- الف] الجمع والتفصیل فی اسرار التریل.

ابن عربی بر قرآن تأملات عمیق و فراوانی دارد و در تأویل
آیات قرآن حدیث جمیع آثارش — سعدی پیشرفته که برخی را به
انکار و خصومت ناوی و دشمنی است او برخی از آیات قرآن را
در رساله‌های جداگانه تفسیر کرده کتابی نیز به نام
«تأویلات» در تفسیر به او نسبت داده‌اند که چندین بار در
هندوستان و بیروت بچاپ رسیده است و بنابر گفته حاج حلیفه
در کشف الظنون، ستون ۳۳۹ کین تفسیر از او نیست بل از
تألیفات ارزنده عبدالرزاق کاشانی است. غیر از اینها تفسیری
نیز به نام وی در دو جلد در بیروت بچاپ رسیده است در هشت
سفر که مختصر است، تفسیر دیگری که ابن عربی ساخته و به
شیوخ صوفیانه و مشرب خاص خود بر قرآن نگریسته الجمع و
التفصیل فی اسرار المعانی و التزیل است که از آغاز قرآن
شروع می‌شود و به تفصیل بسیار تا آیت ۵۹ از سوره کهف
می‌رسد درین تفسیر در ذیل هر آیه مباحثی در سه مقام حلال و
جمال و اعتدال داد سخن داده است. بگریدد به: کشف الظنون،
ستون ۴۳۸، هدیه العارفین ۱۱۵:۲.

[۶۹ - الف] شیخ الاسلام شهاب الدین سهروردی.

سهروردی مزبور در سال ۵۳۹ هجری در سهرورد - از توابع زبجان - به دنیا آمد و در برد عمویش - شیخ ابونجیب سهروردی صاحب آداب المریدین - و شیخ عبدالکدر گیلانی تربیت شد. بزرگ‌ترین مرتبی و مرشد روحانی و پیر حرقه وی عموی اوست دیری نگذشت که سلسله سهروردیه را اساس گذارد - هر چند که غیر مستقیم این سلسله به عموی وی نیز نسبت داده شده است - و شیخ خواجه شد و به ارشاد مریدان پرداخت. پایان عمر را با فقر گذراند و می‌نوشتند که هنگامی که وفات یافت هزینه کفن او در ساطش نموده بود. بگریزد به: وفیات الأعیان ۳: ۴۴۶ - ۴۴۸، آداب المریدین ۲۳، آب کوثر ۲۹۳، منظر الاسد ش ۱۹۶ بیشترینه آثاری را که از اوست و یا منسوب به اوست به فارسی ترجمه کرده‌اند به‌ینقرار:

(۱) مهمترین اثر وی عوارف المعارف است این اثر از مهمترین آثار دائرةالمعارفی عراق بشمار می‌رود، سهروردی این اثر را براساس آداب المریدین عمویش یعنی ابونجیب پرداخته است این اثر بارها به فارسی ترجمه متصرفانه و یا ترجمه نزدیک با اصل شده را آحملة است: ترجمه متصرفانه عزالدین محمود کاشی که به نام مصباح الهدیة و مفتاح الکفاية معروف است، و دیگر ترجمه اسماعیل عبدالمؤمن از رجال قرن هفتم هجری، و دیگر ترجمه کمال زده، و دیگر ترجمه فیض الله بن بهبود علی خراسانی، که نشر فارسی آن بسیار نامفهوم و بدور از ساخت دستوری زبان فارسی است. نگارنده نسخه‌ای از این ترجمه را که در کتابخانه رضوی به شماره ۲۸۴ موجود است مطالعه و بررسی کرده‌ام و آن را ترجمه بسیار ناحوشی

یافتم بقیاس ترجمه خوش و استوار اسماعیل عبدالؤمن. دیگر ترجمه منظوم عماد فقیه است به نام طریقت نامه که نگارنده آن را در دست تصحیح دارم. دیگر ترجمه طهیرالدین عبدالرحمن بزغش شیرازی متوفی ۷۱۶ هجریست که نسخی از آن موجود است سبز بنگرید به تدبیر احمد: ترجمه قدیمی از کتاب عوارف المعارف: بیاض، شماره یکم، سال ۱۹۸۳ م، ص ۱۱۷، فهرست نسخه های خطی فارسی ۲ (۱): ۱۰۸۶.

(۲) الرسالة الشوقیه، یا الکلمات الذوقیه، یا النکات الذوقیه: ازین اثر سهروردی نیز ترجمه ای شرح گونه به وسیله حسام الدین بن حبیبی لاهیجی به فارسی شده است که نسخه ای از آن در کتب خانه امیرالمؤمنین در محف به شماره ۵۶۶ موجود است. منگرید به نسخه ها: ۴۱۲.

(۳) دیگر ترجمه است فارسی از رسالة الطیر ابن سیبا که به شهاب الدین سهروردی نسبت داده اند و به اهتمام اشتوتگارت به سال ۱۹۳۵ م چاپ شده است.

(۴) دشف النصایح الا یمامیه و کشف النصایح الیونانیة: این اثر سهروردی نیز در سده هفتم هجری بوسیله معین الدین علی بن حلال الدین محمد یزدی به فارسی ترجمه شده است. این ترجمه بسیار شیوا و دپدیر است و اصل کتاب نیز بسیار ارزنده و از دیدگاه سیر فقه در جهان اسلام قابل تأمل و بررسی است. نگارنده این اثر را از روی سه نسخه تصحیح کرده است و هم اکنون در تهران زیر چاپ است.

(۵) فردوس العارفين: نسخه ی ازین کتاب هفت جلدی در کتابخانه سر یزدی یزد موجود است که فاقد باب هفتم می باشد این کتاب را به هخرالدین عراقی نیز نسبت داده اند — بنگرید

یہ: الذریعة ۱۶: ۱۶۶ ش ۴۷۰ — آقای دانش پژوه آن را
 با احتمال از سہروردی مورد نظر دانستہ اند — فہرست منزوی
 ۱۲۹۷ — نگارندہ این نسخہ را رؤیت کردہ و قسمتی از آن را
 خواندہ ام، درایکہ این کتاب از عراقی باشد تردید دارم، و نیز
 انتساب آن بہ سہروردی مزبور مقرون بصواب نمی نماید.
 (۶) دیگر از آثار سہروردی حذب نقوب الی مواصلة المحبوب
 است کہ بہ زمان عربی پرداختہ شدہ و سایر آثار سہروردی کہ
 بہ عربی است عبارت اند از: اعلام الہدی وعقیدۃ ارباب
 التقی، رسالۃ السیر و الطیر، ارشاد المریدین، الرحیق المختوم
 لدوی العقول و المہوم، رسالۃ وصیہ.

[۹۹- ب] عزالدین بن عبدالسلام.

مراد عبدالعزیز بن عبدالسلام متوفی ۵۷۸ ہجریست کہ در
 علوم معقول و منقول دستی داشتہ و خطیب دمشق و قاضی مصر
 بہ شمار می رفتہ است وی در مقام شریع در مدنت ابن عربی
 سخن می گفتہ و در مقام عہد و تصوف بہ ستایش ابن عربی
 می پرداختہ و او را قطب وقت و صاحب ولایت می دانستہ
 است. سگرید بہ شدت لذہب ۵: ۳۰۱، ایصاح المکتون ۱:
 ۱۰۶.

[۷۰ الف] ابواسحاق فیروزآبادی.

مراد محمد بن یعقوب بن احمد بن ابراہیم بن عمر
 فیروزآبادی صاحب قاموس المحيط است کہ در کازرون بہ
 سال ۷۲۹ تولد شد و در شیراز و عراق بہ طب علم آمد و شد
 داشت و در رید بہ سال ۸۱۷ وفات یافت. او را کتابی است
 بہ نام «الاغیاط بمعالجۃ ابن الحیط» کہ در آن بہ ردّ
 اعتراضاتی کہ جمال الدین معروف بہ ابن خیاط متوفی ۸۳۹ بر

ابن عربی کرده بوده پرداخته، و ابن عربی را صاحب ولایت عظمی و صدیق کبری و شیخ طریق و امام محقق خوانده و در ستایش وی داد سخن داده است. بگردید به: ایضاح المکنون ۱: ۱۰۶، بغیة الوعاة ۱: ۲۷۳.

[۷۰-ب] وکل میتر لما خلق له.

حدیث بیوی است. در صحیح مسلم ۴: ۲۰۴۰ و ۲۰۴۱ و جامع الصغیر ۱: ۱۸۲ به صورتهای زیر آمده است:

(۱) اعملوا فکل میتر لما یهدی له من القول.

(۲) اعملوا فکل میتر و کلّ عامل میتر لعمله و کلّ میتر لما خلق له.

(۳) ما منکم بمن الا وقد علم مرلها من الحنة و النار قالوا یا رسول الله فلم یعمل؟ اهلان تکل؟ قال: لا اعملوا. فکل میتر لما خلق له.

بیز بگردید به: کشف المحجوب هجویری ۵، انسان کامل سعی ۲۱۴، العروة ۹۹، ۵۷۰.

[۷۱-ب] حضر... همراوا دراز کرده نلی الان.

در اینکه حضر تا «الان» حیات جسمانی دارد یا نه، در میان مشایخ صوفیه اختلاف است بطوریکه این مسأله عده‌ای را معتقد به وجود عنصری حضر کرده است و عده‌ای نیز به وجود روحانی او اعتقاد پیدا کرده‌اند.

شیخ المحققین علاءالدوله سمنانی به وجود عنصری حضر معتقد است و به این نکته در العروة ۳۶۹-۳۷۰ بتفصیل پرداخته است. وصفی که وی در عروه از حضر آورده در همان زمان مورد انتقاد عده‌ای از مشایخ صوفیه مانند عبدالرزاق کاشانی و نظام الدین خدومش هروی قرار گرفته بوده است

چنانچه خاموش هروی گفته است که: این خضر - یعنی
 حضری که علاءالدوله وصف کرده - خضر ترکمان است نه
 خضر ترجمان. بنگرید به صفحات الانس جامی ۴۸۳، عروة
 ۴۰. البته این گونه اعتقاد به وجود عنصری خضر منحصر به
 علاءالدوله نبوده چنانچه حامی نیز در نقد النصوص ۵۳
 می نویسد: «وذهب الشيخ ركن الدين علاءالدولة السمناني و
 كثير من المشايخ قلس الله ارواحهم الى وجود الحضرمي
 العنصري». نیز بنگرید به: سخنان یعقوب چرخي در ابدالیه
 .۲۹



فهرست‌ها:

- فهرست آیات قرآن
- فهرست احادیث، اخبار و اقوال.
- فهرست ابیات.
- فهرست مصطلحات و تعیرات.
- فهرست کلی اعلام.
- مشخصات مآخذ.

از تحقیق کتابخانه مردم مسقطی

فہرست آیات قرآنی

- سورہ ۲ (البقرۃ) — آیہ ۷۴ ص ۱۱۰۳ آیہ ۱۰۹ ص ۵۰.
- سورہ ۳ (آل عمران) — آیہ ۲۲ ص ۱۵۰ آیہ ۱۷۸ ص ۱۸۰.
- سورہ ۴ (النساء) — آیہ ۹۳ ص ۱۰۰.
- سورہ ۵ (المائدہ) — آیہ ۱۱۶ ص ۱۸۶.
- سورہ ۶ (الانعام) — آیہ ۲۸ ص ۱۸۵ آیہ ۱۲۴ ص ۴۸.
- سورہ ۷ (الأعراف) — آیہ ۲۱ ص ۱۱۸ آیہ ۹۶ ص ۱۸۰.
- آیہ ۱۸۲ ص ۱۸۰ آیہ ۱۸۳/۱۸۰ آیہ ۲۰۳ ص ۱۹.
- سورہ ۸ (الأنفال) — آیہ ۱ ص ۱۸۷ آیہ ۶۷ ص ۸۶.
- سورہ ۹ (التوبة) — آیہ ۶ ص ۱۷۸ آیہ ۴۳ ص ۸۷.
- سورہ ۱۰ (یونس) — آیہ ۸۸ ص ۱۰۹ آیہ ۸۹ ص ۱۱۰.
- آیہ ۹۰ ص ۱۰۹ آیہ ۹۱ ص ۱۱۰.
- آیہ ۹۲ ص ۱۱۱ آیہ ۹۳ ص ۱۱۰.
- آیہ ۹۷ ص ۱۱۰ آیہ ۹۸ ص ۱۰۷.
- سورہ ۱۱ (ہود) — آیہ ۳۶ ص ۱۶۷ آیہ ۹۸ ص ۱۱۰.
- آیہ ۹۹ ص ۱۱۰ آیہ ۱۰۸ ص ۹۹.
- سورہ ۱۳ (الرعد) — آیہ ۳۱ ص ۹۳ آیہ ۸۷ ص ۱۱۶.
- سورہ ۱۷ (الاسراء) — آیہ ۴۴ ص ۱۰۳ آیہ ۷۲ ص ۱۸۴.
- سورہ ۱۸ (الکہف) — آیہ ۱۱۰ ص ۸۹.
- سورہ ۲۰ (طہ) — آیہ ۶۶ ص ۸۹ آیہ ۷۲ ص ۲۰۱.
- آیہ ۱۱۴ ص ۸۲.

- سورة ٢٣ (المؤمنون) — آية ٥٥ من ١٨٠.
- سورة ٢٤ (النور) — آية ٤١ من ١٠٣.
- سورة ٢٦ (الشعراء) — آية ٣٠ من ٢٠٠.
- سورة ٢٧ (النمل) — آية ١٦ من ١٠٣؛ آية ٢٢ من ١٠٣.
- آية ٦٢ من ١١٧.
- سورة ٢٨ (القصص) — آية ٣٨ من ١٠٦.
- سورة ٢٩ (العنكبوت) — آية ١٣ من ٩١.
- سورة ٣٠ (الروم) — آية ٣٠ من ١٧٣.
- سورة ٣٨ (ص) — آية ٥٧ من ١٥٢ و ٤٣.
- سورة ٣٩ (الزمر) — آية ٣ من ١٦٦؛ آية ٤٧ من ١٨٣.
- سورة ٤٠ (المؤمن) — آية ٤٦ من ١١٠؛ آية ٨٥ من ١٠٧.
- سورة ٤١ (صافات) — آية ١١ من ١٠٣.
- سورة ٤٢ (الشورى) — آية ١١ من ٤٧.
- سورة ٤٨ (المتع) — آية ١٠ من ١٧٨.
- سورة ٤٩ (الحجرات) — آية ١٤ من ٤٠٦.
- سورة ٥٠ (ق) — آية ٢٢ من ١٨٤.
- سورة ٥٨ (المجادلة) — آية ٧ من ١٨٠.
- سورة ٧١ (نوح) — آية ٩ من ١٦٧.
- سورة ٧٨ (التبا) — آية ٢٣ من ٩٧؛ آية ٢٤ من ٩٧.
- آية ٣٦ من ٩٧.
- سورة ٧٩ (التارعات) — آية ٢١ من ٥٤؛ آية ٢٥ من ١١١.
- سورة ٩٩ (الزلزال) — آية ٤ من ١٠٣.

فهرست احادیث و اخبار و اقوال

- آدم و من دونه نعت لوائى يوم القيامة. ۷/۲۴۶
- أثنانى ربى فى أحسن صورة. ۹/۲۶۱
- أحب الله عبداً لم يصره ذنب. ۸/۲۵۲
- أدبلى ربى فاحس تأديبى. ۷/۸۲
- إذا تقرب منى ذراعاً، تقربت منه باحاً وإذا أنسى بئس أنيته هرولة. ۱۳/۲۶۳
- إذا قاتل أحدكم أخاه فليحتب الوضوء فان الله خلق آدم على صورته. ۱۴/۲۴۲
- إذا قال الإمام - سمع الله لمن حمده، فقولوا ربنا لك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده. ۲۲/۱۵۹
- الاستواء معلوم والكيفية مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. ۱۲/۲۶۵
- اعملوا فكل من عمل ما يهدي له من القول. ۶/۲۸۶
- اعملوا فكل من عمل ما يهدي له من القول فكل من عمل ما يهدي له من القول. ۸/۲۸۱
- أنا حاتم الأنبياء وأنت يا على حاتم الأولياء. ۴/۷۴
- أنا الحق. ۱۸/۳۵
- أنا سيد ولد آدم. ۸/۲۴۶
- أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول من يشق عنه قبر وأول شافع وأول مشفع. ۱۲/۲۴۶
- أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا خير ويدي لواء الحمد ولا خير وما من نبي يومئذ آدم فليس سواه إلا نعت لوائى وأنا أول مشفع وأول شافع ولا خير. ۸/۲۴۶
- أنا عند ظن عبدي بي. ۱۶/۵۱
- أنا عند ظن عبدي بي وأن معي حيث يدكرى والله امرج بتوبة عبده من أحدكم بعد ضالته بالفلاة. ۷/۲۷۶

- إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ. ٨/٢٤٢
- إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَأَوْلَادَهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ. ٩/٢٤٢
- إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ وَمَا يَقْرَبُ إِلَيَّ عِبْدِي بَشِيئًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا انْحَرَصَتْ عَلَيْهِ وَمَا يَرَأِي عِبْدِي يَقْرَبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحْتَبَهُ.

٣/٢٤٢

- إِنَّ اللَّهَ يَمْحُجُ بِثَوْبَةٍ عِبْدَهُ. ١١/١٥٢
- إِنَّ الْحَقَّ الْمُنَوَّرَ هُوَ الْحَقُّ الْمَشْبُوعُ. ٢٢/٤٥
- إِنَّ الْقُرُوبَ بَيْنَ أَصْحَابٍ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْنَبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ. ١٣/٢٦١
- إِنَّ الْقُرْآنَ ظَهَرَ وَطُفِيَ. ١٨/٢٧٢
- إِنَّ الْمَوَدَّاتِ يَشْهَدُ لَهُ مَذَى صَوْتِهِ مِنْ رَطْبٍ وَيَابِسٍ. ١٦/١٠٣
- إِنَّ النَّاسَ مَرْبُوعُونَ يَقْتَحُونَ، هَذَا ' لَوْلَمْ يَمْعَمُوا لَصَحَّ، قَالَ. فَمَرْحُ شَيْعَاءُ، مَرْبُوعُهُمْ، فَقَالَ: مَا لِحَالِكُمْ؟ قَالُوا قُلْتَ كَذَا كَذَا، قُلْ أَنْتُمْ أَهْلُكُمْ بِأَمْرِ دِيَارِكُمْ. ٧/٢٥٢
- أَنْتُمْ أَهْلُكُمْ بِأَمْرِ دِيَارِكُمْ. ٧/٢٥٢
- إِنَّمَا أَنْ بَشَرٌ مُخْتَصٍ كَمَا مُخْتَصِبُ الْبَشَرِ وَرِصِي كَمَا رِصِي الْبَشَرِ. ١٦/٨٩
- إِنَّمَا أَنَا عَيْدٌ: أَكَلْتُ، بِأَكَلِ الْمَيْدِ وَشَرِبْتُ كَمَا يَشْرِبُ الْعَيْدُ. ٩/٢٥٣
- إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ حَاتِمُ اللَّيْلِ وَإِنْ آدَمُ لَمُنْعَدِلٌ فِي طَيْبَتِهِ. ٢/٢٣٨
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَوْهَرَ. ٢/٢٤٥
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي. ٣/٢٤٥
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَرَضَ. ٦/٢٤٥
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَلْبَ. ٤/٧٠
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ. ٥/٧٠
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي. ٥/٧٠
- أُولَيَانِي تَحْتَ قَبَابِ لَا يَرُوحُهُمْ عَيْرِي. ٤/٣٥
- بِي يَسْمَعُ وَيَبْصُرُ. ١٠/١٦٠
- تَبَتَّ مِنْ قَمَرِ الْجَهَنَّمَ الْمَرْجُورِ. ٢/٢٥٤
- تَنْزِلُ رَبَّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا. ١٥/١٥٢
- حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْصَاءَ وَطَيْبَ وَحَلَّتْ فِرَّةٌ عَيْسِي فِي الصَّلَاةِ. ٧/٢١
- الْحَجَرُ يَمِينُ اللَّهِ تَعَالَى فَمَنْ مَسَّحَهُ فَقَدْ بَاعَ لِلَّهِ. ١٢/٢٤١
- الْحَصْرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ. ١/٥٧

- الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصاح بها عباده. ١٥/٢٤٩
- خلق الله آدم على صورته. ١٢/٥٨
- خلق الله آدم على صورته وطوله مثون ذراعاً ثم قال اذهب فسلم على أولئك النفر...
الحج. ١٢/٢٤١
- خلق الله آدم من تراب الجابية ووجهه بهاء النجدة. ٥/٢٤١
- حير الأمور أوسطها. ٢٠/١٦٠
- رأيت ربي في صورة شاب أمرد. ١٦/١٥٢
- رأيت ربي ليلة معراج في أحسن صورة. ٨/٢٦٤
- رب اشفع امردي طمرين لا يؤبه لواقسم على الله لأبزه. ٤/١٨٦
- رب اشفع مدفوع بالأبواب لواقسم على الله لأبزه. ١٢/٢٧٥
- رب دي طمرين لا يؤبه له لواقسم على الله لأبزه. ١٢/٢٧٥
- رحم الله فلاناً ذكرني آية أنسيتها. ١٢/٨٠
- سبحان من أظهر الأشياء وهو عنها. ٢١/٣٥
- سبحان ما أعظم شأنه. ٢٠/٣٥
- سيئاتي على جهنم زمان تب من لمرها البحر حين. ٥/٢٥٤
- علمت علم الأولين والآخرين. ١٣/٧٢
- العلم نقطة كثرتها الجاهلون. ١٩/١٤١
- العلم نقطة كثرتها جهل المهملين. ٦/٢٥٨
- اعظم نقطة وأنا نقطة. ٧/٢٥٩
- قال الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي إن ظن حيراً فله وإن ظن فله. ٧/٢٧٩
- قال الله تعالى: عبدي أنا عند ظنك بي، وأنا معك إذا ذكرني. ٨/٢٧٩
- قالت الأرض للوند لم تشقني؟ قال. مثل من يدقني. ١٠/١٨٢
- قالوا لرسول الله صلعم يا رسول الله هل يرى ربنا يوم القيامة؟ ١٢/٢٦٦
- قلب المؤمن بين أصابع الرحمن. ١٥٢/
- كل مولود هو يولد على الفطرة فساوياد يهودية وبصيراته ويمحسانه. ٧/١٧٣
- كل ميسر لما خلق له. ٣/٢٩٠
- كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله. ١١/١٧٨
- كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد. ٧/٢٣٨
- كنت نبياً وآدم بين الماء والطين. ١٥/٧٠

- لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك. ١٣/١٩٠
- لا تذهب أولاً تنقصي الدنيا حتى يملك لعرب رجل من أهل بيته يواطئ اسمه اسمي.
- ١٢/٢٤٧
- لا تزال جهنم تقود أهل من يريد يبدل فيها رب العالمين قدمه فيروى... الخ.
- ١٢/٢٦٣
- لا يزال عبيد يتقرب إليّ بالوفاء حتى أحبه فإذا أحبته كنت ممسكه وبصره و يده و
- لانه. ٤/١٥٢
- لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبيد المؤمنين. ٣/١٩٢
- لعبد يوم القيامة حب ظم تطعمني وعطشت فم تسقي وعرضت فم تعدني. ٧/١٥٢
- لم يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبيد المؤمنين الذين الوعد. ١٢/٢٧٦
- لو كان موسى حياً لما وضعه إلا اتباعي. ٢/٧١
- لو أني استعيلت من أمرى ما استعيرت بم أسق الهدى ١٢/٨٧
- لولاك لما خلقت الأهل والأولاد ولا الجنة ولا النار. ٨/٥٦
- لولاك ما خلقت الجنة ولولاك ما خلقت النار ١٢/٢٤١
- لولا محمد ما خلقت الدنيا والأخرة ولا السموات والأرض ولا العرش ولا الكرسي ولا
- الفرج ولا القلم ولا الجنة ولا النار ولا محمد ما خلقتك يا آدم. ١٥/٢٤١
- لو لم يبق من الدنيا إلا يوماً لطول الله ذلك حتى يلى. ٢/٢٤٧
- لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيته يملأها عدلاً كما ملئت جوراً.
- ١٢/٢٤٧
- لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيته يملأها عدلاً كما ملئت جوراً.
- ١٣/٥٦
- ما تقرب إليّ عبد بشيء أحب إليّ من أداء ما اخترعت عليه... الخ. ٧/٢٦١
- ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه. ٢٠/١٨٢
- ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الباء عليه مكتوبة. ١٢/٢٧٥
- ما في الجبشي إلا الله. ١٩/٣٥
- ما يقول النار أهل من يريد فلا تملى حتى يضع الحبار قدمه فيها. ٩/١٥٢
- مرعب ظم تعدني وحب ظم تطعمني فقام موسى واضطرب... ١٢/٢٦٢
- من تقرب إليّ شبراً تقربت من درعاً ومن تقرب إليّ ذراعاً تقربت منه باعاً ومن أتاني
- يمشي أتته هرولة. ١٢/١٥٢
- المؤدب يغرله مذ صوته وأجره مثل أجر من صلى معه. ٢/٢٥١

- المؤذن يصبر له مدى صوته ويشهد له كل رطب ويايس وشاهد الصلاة يكتب له خمس و
عشرون صلاة. ١٢/٢٥٤
- المهدي من ولد، اسمه سبي وكنيته كنسي اشبه آدم من بي حنفاً وحلقاً له عيبة وحرة
تصل فيها الأمم ثم يقبل كالشهاب انقلب يملأها ونسطاً كبد ملئت حوراً وظلماً.
١٢/٢٤٨
- نحن احق بالشك من ابراهيم. ١/١٣
- والذي نفسي بيده لباتين على جهنم رمال تصفق ابوابها ينبت من قعرها الحرجير. ١٩/٦٩
- هل رأيت ربك؟ حال: لا اجد رباً لم لود. ١٥/٣٥
- يا رسول الله متى جعلت نبياً؟ حال: وآدم بين الروح والجسد. ١٢/٢٣٨
- يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك.
- فقال لهم هل امنأب وتقول هل من مرید فيصع لرب تبارك وتعالى فضعه عليها
وتقول قط. ١٨/٢٦٢

فهرست اشعار به ترتیب اصحار

۱- اشعار فارسی:

آنچه مطلوب دل و جانست با جان و دلست

بسیک از مطلوب خود جان بی خبر دل قافلت

۲۱/۱۴۹

عالمی را لقمه کرد و در کشید معده اش معره زبان هل می مرید

۹/۳۶۳

به شرفیم به غریبیم به عدویم به مظلوم

به رازگان طبیبیم به اراذلان گردانیم

۲۲/۱۸

آن لحظه که بر آینه تابید خورشید

آینه گمان برد که خورشیدم

۱۹/۸۳

آنکه مصری دری اومی دو یدم سو بسو

با گمانش یا فتم با دل نشسته رو برو

آخر الامرش بدیدم معتکف در کوی دل

گرچه بسیاری دو یدم از بی او کو بکو

۱۶/۱۴۹

وی آینه جمال شاهی که تسوی

در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

ای سحله نامه الهی که تسوی

بیرون و نویست هر چه در عالم هست

۲۳/۲۴۳

۲۰/۱۴۸

حقا که هم او بود که می گفت: أنا الحق « در صوت ابی

٢- اشعار عربي:

- ولكنه مزج رقيق منزه • يرى واحداً وانعلم يشهد ثانيا
١٢/١٤٧
- قالوا افترح شيئاً نعد لك طبخةً
قلت اطبخوا لي حبة وقمحياً
١/١٨٧
- أنا ختم الولاية دون شك • يورث الهاشمي مع " مسج
٣/٧٥
- ألا ان ختم الأوليا شهيد • وعيسى امام العالمين مفيد
هو السيد المهدي من آل احمد • هو نصارم الهندي حين يبيد
١٦/٧٤
- عبارة شاعني وحسك واحد • وكل الى ذلك الجمال وبشر
٩/١١٠
- العبد عبد و الرب رب • فلما تعالط ولا تعلط
٢/١٤٧
- ولا تنظر الى الحق • وتصرفه عن الخلق
ولا تنظر الى الخلق • وتكشوه سوى الحق
٣/٤٦
- ومزه وشبهه • ولم في عهد الصدوق
٨/٤٦
- شغل المحب من الهوى سره • في حب من غرق الهوله وصغره
العارفون محمولهم محقولة • من كل كبر ترتصيه مظهره
فهمو لديه مكرمون وفي الهوى • احوالهم محمولة وكثثه
١٦/٢١٥
- فكاننا شبان في اعيان • كصفي الزحاجة في صفى الصبا
فالمعلم يشهد مخلصين تالفاً • والحين تعطى واحداً للزاني
٩/١٤٧
- أدين بدين الحب أتى توخت • ركائبه فالحب ديني وإيماني
٦/١٩

فهرست تعبيرات

- آنان: ۱۲/۱۳۹، - حارجه ۱۲/۱۳۹، - مصافحه و متباينه ۱۷/۱۴۴، - و احكام ۱۴/۱۵۹.
- آجر: ۵/۱۶۱، آجر ۱۲/۹۳، ۱۷/۱۱۰، ۲۰/۱۱۳، ۲/۱۶۱، مونس - ۸/۹۱، نكل - ۷/۱۶۱، ۸/۱۶۷، - الزمان ۴/۷۸.
- آن: ۲/۵۲.
- ايدى: ۶/۶۶..
- اتحاد: ۸/۱۹۷.
- اجتهاد: ۱۱/۸۸، - رسول ۷/۸۷.
- اجسام: ۱۹/۶۰، - انساني ۱۳/۷۱، - عالم ۱۲/۱۲۲، عالم - ۲۲/۱۲۲..
- اجماع: ۱۱/۹۸، ۱۴/۹۹، ۱۰/۱۰۰، ۱۰۸/۱، - اهل حل و عقد ۱۴/۹۸، - عوام و امت ۱۳/۹۸، - متعذر موموع ۵/۹۹، - متواتر الصنى ۷/۹۹، - ممكن الوقوع ۲۲/۹۸، حيث - ۱۳/۱۰۸.
- احديته: ۱۰/۱۹۴.
- احكام: ۱۳/۱۳۹، - حارجه ۱۳/۱۳۹، - شرعيه ۱۳/۲۱۸.
- ادراك: ۲/۱۰۳، آلت - ۲/۱۰۳.
- ادله: ۱۷/۹۸، - نقله ۱۷/۹۸.
- ارادته: ۱۳/۱۲۷، ۱۷/۱۲۸، ۱۷/۱۶۶، ۱۹/۱۵۵، ۱۲/۲۱۶.
- ارواح: ۱۴/۴۰، قدم - ۱۴/۴۰، لمرار - ۱۴/۳۵، - عالم ۲۲/۱۲۲، عالم - ۲۲/۱۲۲، - مجرد ۲/۶۰، - كملان ۹/۶۰، - ناقصان ۹/۶۰، قدم - ۴/۶۶، - بشرى ۱۸/۷۰، - منكى ۱۸/۷۰، - سمائي ۱۹/۷۰، - ارضى

- ۱۹/۷۰ - ازلی ۲/۶۰. نیزدک: روح.
- ازلی: ۲۲/۶۰، ۶/۶۱، ازلی ۷/۵۸، ۳/۶۰، ۱۳/۶۱، ۶/۶۶، ۷/۱۴۱ - الوجود ۸/۶۱، ازلیت ۲۱/۵۷، ۹/۵۹ - ارواح مجرد ۲/۶۰ - اعیان ۲/۶۰ - نبوی ۱۰/۵۸ - حق ۲/۶۰.
- استدلال: ۱۶/۱۶۸.
- استکبان: ۱/۱۴.
- استوی: ۲۰/۱۵۳، ۲/۱۵۴.
- استیلا: ۱۷/۱۵۴. نیزدک: استواء.
- اسماء: ۱۵/۵۸، ۶/۸۱، ۳/۹۳، آثار - ۱۲/۸۲ - اتصال ۹/۱۸۷ - جلال ۲/۹۳.
- اشتراک: ۱۴/۱۳۶ - اضلی ۱۴/۱۳۶ - معنی ۱۴/۱۳۶.
- اشیاء: ۷/۱۰۳، ۱۸/۱۴۱، ۶/۱۴۶، ۹/۱۴۵، ۴/۱۵۱، ۱۴/۱۵۸، ۵/۱۷۸، ایجاد - ۱۲/۶۰، تقیر - ۲۲/۶۰، دوات - ۳/۱۵۱ - عالم ۱۲/۱۶۹، عین - ۳/۱۵۱، ۶/۱۹۷، وجود - ۵/۶۲، ۱۸/۱۳۵، ۱۴/۱۴۰.
- اضافات: ۲/۱۲۵.
- اعتقاد: ۸/۵۱، اعتقادات ۴/۵۱.
- اخراجی: ۱۱/۱۹۶ - متعین متخصه ۱۱/۱۹۶. نیزدک: عرض.
- اعیان: ۵/۵۸، ۹/۹۳، ۱۳/۱۴۵ - ثبات ۱۷/۱۴۱، ۲/۱۴۸، ۱۱/۱۴۵، ازلیت ۲/۶۰ - موجودات ۴/۵۸.
- افراد: ۲/۱۲۳ - عالم ۲/۱۲۳ - جمع ۱۸/۱۴۴ - عبرت‌دهی ۲۰/۱۲۴.
- الاضلیت: ۱۴/۸۲ - رسول ۴/۸۷.
- الفعال: ۹/۹۶، ۷/۹۷، نیزدک: فعل.
- الهام: ۱۹/۴۱، ۶/۸۵، ۱۷/۱۹۰.
- الوہیت: ۱۸/۱۱۰، ۱۵/۱۶۲، ۱۸/۱۹۹، ۱۱/۲۰۰، ۳/۲۰۱، سر ۴/۱۱۲.
- الہ: ۱۹/۵۱، ۱۵/۵۳ - اعتقادات ۲/۵۱ - مطلق ۱۹/۵۱ - معتقد ۸/۵۱.
- الہیات: ۱۶/۱۶۲، ۱۹/۱۶۸، ۱/۱۷۰.
- امتداد زمانی: ۷/۶۳ - موهوم ۹/۶۳، ۵/۶۴.
- امر: ۱۰/۱۸۶ - ارادی ۲/۱۹۹ - ارادی ایجادی ۱۸/۱۹۷ - اعتباری ۲۰/۱۳۴.
- ۲۱/۱۳۸، ۳/۱۳۹ - خارجی ۲۰/۱۳۸ - طبعی ۱۲/۱۷۴ - علمی ۱۲/۱۷۴ - صری ۱۹/۱۸۳ - کلام تشریعی ۱۶/۱۹۷ - کلی ۲۰/۱۳۳.

— مطاع: ۱/۱۸۶، ۱ — معقور: ۱۴/۶۲، — وحودی: ۱۷/۱۷۴، امور اعتباری: ۳/۱۲۸، ۳/۱۲۸، ۳/۱۲۸، ۱۱/۱۲۵، ۵/۱۴۲، — اخرویہ: ۱/۱۲۸، — خارجیہ: ۷/۱۶۲، — شرعہ: ۱۶/۱۴۰، ۱۶/۲۱۸، — عارضہ: ۱۰/۱۳۰، — علمی: ۵/۹۳، — مشابہہ: ۹/۱۶۹، — بقیۃ دینیہ: ۱۶/۱۰۵.

امکان: ۹/۶۷، ۳/۱۳۲، ۲۱/۱۵۱، سات: ۲/۱۲۳، شواہب: ۲/۱۵۳، انبیاء: ۲/۴۰، ۲۱/۴۱، ۴/۷۰، ۴/۷۱، ۷/۷۵، ۱۵/۷۸، ۱۱/۸۱، ۱/۸۴، ارواح: ۵/۷۹، انوار: ۵/۷۹، حاتم: ۷/۷۹، ۲/۸۶.

انسان: ۷/۴۰، ۱۷/۴۳، ۱۴/۵۶، ۱۰/۵۷، ۲۱/۵۷، ۹/۵۸، ۱/۵۹، ۱/۶۶، ۱/۶۹، ۳/۱۲۵، ۱۷/۱۳۰، — حادث: ۱۸/۵۷، عین: ۲۰/۵۶، — الہی: ۷/۴۰، — کامل: ۱۸/۵۸، ۶/۵۶، — ارلی: ۱۸/۵۷، رائت: ۷/۶۶، حدوث: ۱۹/۵۹، صفت: ۱۶/۶۶، ماضی: ۱۱/۱۳۵، ۱۲/۱۳۸، — عین: ۲۱/۵۶، برج: ۲۱/۴۳، ۱۹/۶۲، بزرگ، سحہ عالم، عالم صغیر.

انفعال: ۷/۱۴۴

اولیا: ۵/۱۶۱، ۲۰/۷۰، ۱۶/۷۸، ۶/۷۹، ۲/۸۴، حاتم: ۱/۴۰، ۲/۴۲، ۸/۴۲، ۱۴/۷۴، ۷/۷۹، ۱/۸۰، ۶/۸۱، ۱۵/۸۲، ۲۲/۸۳، ۲۲/۸۵، ۴/۸۴، ۱۰/۸۶، ۸/۴۲، مشکات حاتم: ۸/۴۲.

اولیت: ۵/۶۰، ۱۱/۶۱، ۲/۱۶۱

ایجاب: ۱۵/۱۲۷، — علمی: ۱۹/۲۶۶

انجاء: ۵/۵۱، ۳/۶۱، ۴/۶۲، ۴/۶۶، ۹/۱۲۸، ۲۲/۱۲۹، ۱۵/۱۳۰، ۲/۱۶۱، احسام: ۱۳/۷۶، بزرگ، جسم و احسام، ارادہ: ۱۵/۱۲۸، — موجود: ۱۲/۶۲.

ایمان: ۳/۱۰۶، ۵/۱۰۷، ۲۲/۱۱۰، ۹/۱۱۲، ۱/۱۱۳، ۳/۱۱۴، ۲/۱۱۵، ۵/۱۱۷، ۷/۱۱۸، ۵/۱۱۹، ۱۲/۱۵۳، رأس: ۱۱/۱۰۷، ۴/۱۰۸، صحیح: ۷/۱۲۹، — مصطر: ۲۰/۱۱۶، اهل: ۱۳/۹۲، ثبوت: ۱۵/۱۱۲.

باطل: ۵/۱۶۱، باطیت: ۴/۱۶۱.

بدعت: ۱۰/۱۷۱، اهل: ۹/۱۲۲، شر: ۷/۱۶۸.

بشر: ۱۷/۱۲۰، بشریت: ۶/۹۰.

بصر: ۱۷/۶۱.

بعثت: ۳/۱۶۹، — رسل: ۳/۱۶۹، ۳/۱۷۶.

- بعدیت: ۱۴/۶۴.
 بقا: ۱۹/۶۳، ۳/۱۵۴، ۱۹/۱۵۵.
 بود: ۱۸/۱۶۱.
 بیت: ۱۰/۶۵.
 تأویل: ۱۸/۱۷۰.
 تخرید: ۱۱/۴۵.
 تحسیم: ۸/۱۹۷، ۲۰/۶۸.
 تعلی: ۱۵/۱۵۷، ارباب - ۱۱/۱۷۳، ۴/۱۷۸، صاحب - ۸/۲۱۸، تحلیات
 ۲۲/۷۲، - باری ۲۹/۱۶۸.
 تعلی: ۱۴/۱۵۰.
 تسبیح: ۶/۱۰۳، ۲۰/۱۰۳، ۲/۱۰۴، - حالی ۹/۱۰۳، - قالی ۱۰/۱۰۳.
 تسلسل: ۴/۱۳۰، ۱۹/۱۳۱، ۱۱/۱۳۲.
 تشبیه: ۱۸/۴۵، ۹/۴۶، ۵/۴۷، ۱/۴۸، ۲۰/۶۸، ۱/۱۵۲، ۲۱/۱۵۲، ۳/۱۵۳،
 ۱۲/۱۵۵، ۱/۱۵۶، ۲۲/۱۵۸، ۱۷/۱۶۶، ۴/۱۶۷، ۲/۱۶۸، ۶/۱۷۶،
 ۱۲/۱۷۹، - در تریه ۴۱/۴۸، ۱۱/۱۷۹، - محمود ۱۱/۱۷۶، - مسموم
 ۷/۱۷۶، - و تریه ۱۹/۴۶، ۱۶/۴۷، ۴/۴۸.
 تصرف: ۷/۷۳، - صوری ۱۲/۷۳، ۸/۷۴، - صوری ۱۲/۷۳، ۸/۷۴.
 تعدد: - حقیقی ۲۲/۱۲۳، ۲/۱۲۴، ۹/۱۸۱، - ظنی ۱/۱۸۵.
 تعطیل: - اسماء ۳/۹۳.
 تفسیر: ۱۳/۱۷۰.
 تقدیم: - ربانی ۱۴/۶۴، - شیء علی نفسه ۳/۱۳۰، - مکانی ۱۴/۶۴.
 تقلید: ۱۹/۶۱، - علمی ۳/۶۲، - وهی ۸/۶۴.
 تقلید: ۲۱/۱۶۴.
 تکرر: ۱/۱۲۵.
 تسمیه: ۱۰/۴۵، ۹/۴۶، ۱/۴۷، ۲/۴۸، ۱۹/۱۵۱، ۲۱/۱۵۲، ۴/۱۵۳،
 ۹/۱۵۸، ۱۲/۱۵۹، ۱۶/۱۶۲، ۸/۱۶۳، ۱۷/۱۶۴، ۱۶/۱۶۶، ۹/۱۶۵،
 ۲/۱۶۷، ۵/۱۷۶، ۱۸/۱۷۹، - در تشیه ۲۱/۱۷۹، ۴/۴۸، - و تشیه
 ۱۹/۴۵، ۲۲/۱۵۲، ۵/۱۵۳.
 توحید: ۵/۱۱۴، ۴/۱۸۵، - استعانه ۲۱/۱۱۲، - ذاتی ۱۸/۱۸۰، ۸/۱۸۱، ۹/۱۸۲.

— جلد: ۲۱/۱۱۲.

نبوت: ۵۸/۱۰ — علمی: ۵۷/۲۰.

نواب: ۵/۵۲.

جبروت: ۱۱۵/۱۳.

جرم: ۱۶/۱۹۵، بزرگ: کل جرم لا یبصری ۸/۱۹۳، حزن حقیقی ۱۷/۱۳۳،

۲/۱۳۴، ۱۱/۲۱۶ — مستح الاشتراک ۲۲/۱۳۳

جلد: ۱۷/۱۷۲، ۱۱/۱۷۳، ۱۰۲/۱۹، ۲/۱۰۳، ۱۳/۱۸۴، ۳/۱۶۵ — عنصری

۱۷/۱۸۵ — عنصری طب ۱۳/۷۰، احیاء ۲/۱۶۵

جسم: ۸/۶۸، ۱۱/۱۳۷، ۱۹/۱۵۲، ۲۰/۱۶۳، ۱۴/۱۷۹، ۶/۱۹۹، عنصری

۱۶/۲۱۷، جام ۴/۱۰۳، ۱۱/۱۶۵، جسمانی ۲۰/۱۵۲، جسمانیات

۱۶/۱۶۵.

جلال: مظاهر — ۶/۱۹۸، صفت — ۸/۱۹۴.

جمال: صفت — ۸/۱۹۴، مظاهر — ۶/۱۹۸.

جمع: ۹/۱۴۶ بزرگ: فرق. جمع عیبت ۱۶/۱۵۹.

جنت: ۲۰/۲۱۷ — حنی حقیقی ۲۰/۲۱۷.

جوهر: تحد — ۶/۱۹۹، تحد علت وجود — ۲/۱۹۹، جواهر ۱۴/۱۹۹، ۱۹/۶۳.

۵/۱۳۶، ۴/۱۴۱ — فردی ۲/۱۰۳.

حالات: ۲۲/۷۲.

حادث: ۱۱/۴۰ — ازی ۱۱/۴۰، ۱۳/۶۳، ۱۸/۵۷، ۷/۵۸، ۹/۵۸.

حدوث: ۱۹/۵۹، دانی ۲/۶۲، عالم ۴/۶۴، ماسوی الله ۱۹/۶۰.

حسن: ۷/۱۲۴ — مشترک ۱۷/۸۸، ۱۰/۸۹، ۶۰/۹۰.

حشر: ۲۰/۱۰۲، حسد ۲۰/۱۰۲، روحانی ۲۰/۱۰۲، وشر ۱۶/۲۱۷.

حضرت بیچون: ۱۶/۳۵.

حق: ۱۵/۴، ۷/۴۰، ۱۳/۴۵، ۵/۴۶، ۶/۴۹، ۲۱/۵۳، ۳/۵۴، ۱۴/۵۶، ۱۶/۶۳،

۴/۶۴، ۱۶/۶۹، ۱۰/۸۲، ۵/۸۵، قرئت — ۲/۶۰، جهت — ۱۸/۱۹۶، حصر —

۳/۵۳، حقیقت — ۱۱/۱۳، دت — ۴/۱۵۴، صورت — ۱۵/۴۵، علم —

۱۴/۱۴۱، ۶/۱۴۱، عی — ۸/۴۰، ۱۹/۵۴، وجود — ۲۲/۶۳، ۱۳/۶۴.

۴/۶۵، ۱۷/۱۵۰، حقیق ۱۲/۶۴، ۶/۸۳، ۲/۱۲۴، الهی ۱۶/۵۹، عالم

۳/۵۹ — عقلیه محه ۱۹/۱۶۳، اهل — ۱۱/۴۵، حقیقت ۱۸/۱۲۴، —

منشخصہ: ۱۶/۱۴۲.

حلول: ۱۵/۵۲، ۵/۱۶۲، ۸/۱۶۷، - حق ۱۵/۵۲.

حمل: اشتقاق ۴/۱۳۳، - مواظات ۳/۱۳۳.

حی: ۷/۱۰۳، ۱/۱۰۴.

حیات: ۱۶/۶۶، ۴/۶۸، ۱۰/۹۵، ۱۸/۱۵۵، ۱۲/۲۱۶، - ذاتی ۲/۱۷۲، - عرص

۲۰/۱۷۲.

حیثیات: ۹/۱۸۸.

حیز: ۱۹/۶۳، نیردک: منحیر.

خاتم: - اصغر ۱۹/۷۴، ۱/۷۷، - اکبر ۲/۷۶، - الانبیاء ۸/۸۴، ۶/۸۶، ۹/۸۴،

نیردک: انبیا، - اولیا ۹/۸۴، نیردک: اولیا، - رسل ۱/۸۱، نیردک: رسل، خاتم

صغیر ۱۲/۷۴، ۴/۷۷، - کبیر ۶/۷۴، ۲/۷۷، - ولایت ۶/۷۴، سیمررک

ولایت، - ولایت معنوی ۲۲/۳۶، مشکات - ۱۰/۸۴.

خالقہ: ۸/۱۸۷.

خطا: ۱۹/۵۲، رک: کفر، ۱۸/۸۷، ۱۷/۸۸، رک: وہم.

خلق: ۱۳/۴۵، ۵/۴۶، ۱۸/۶۱، ۳/۹۶، ۳/۶۲، ۹/۶۴، بہت - ۱۹/۱۹۶، خلقت

[/ / ۰ ۰]

۳/۱۴۶.

خلافت: ۱۷/۵۸، ۱۰/۷۳، ۲۲/۷۴.

خلوت: ۱۴/۱۵۰.

خواب: ۱۵/۴۶، حال - ۵/۹۴.

خوارقِ عادت: ۲۲/۶۹.

خیال: حضرت - ۱۵/۱۲.

داهی: ۷/۱۸۱.

دعا: ۱۰/۱۸۶.

دعوت: ۲/۱۸۱.

ذات: ۹/۱۲۸، ۱۷/۱۷۲، - باری تعالیٰ ۶/۱۳۰، ۵/۱۳۲، ۱۸/۱۲۹، ۲۴/۱۶۰،

۱۲/۱۵۹، - بیچون ۱۲/۱۵۹، - حق ۱۲/۱۲۸، - حق ۱۶/۱۶۰، ۴/۹۸۸،

- واحد ۵/۹۳، - واحد ۱۷/۱۲۳، - مطلقہ ۱۴/۱۹۱، - من حیث اللہ

۲۰/۱۵۸، - من حیث ہی ۱۹/۱۵۸، ۶/۱۳۰.

ذبح: ۱۵/۱۲، ۱۳/۸۸، - عظیم ۱۹/۴۲، ۱۴/۸۸.

ذوات: ١٢٤/٢، نيزرک: ذات.

رازقیت: ١٨٧/٨.

ربوبیت: ١١١/٢١، ١٤٦/٩.

رحمت: ٩٤/٢، ٩٤/١٥، ٩٥/٩، شمول - ٩٣/١٠، عین - ٩٣/٢٢.

رسالت: ٧٢/١١، ٤٢/١٠، ٧٠/٣، ٨٠/١٨، ١٨١/٩، رسالات ٧٢/١٤.

رسل: ٤٢/٨، ٨٤/١، حاتم - ١٢/٨، ٧٩/٧، ١٨٠/١، ٨١/٧، رسول ٧٠/٢،

١٦/١٦٦، افضلیت - ٨٧/٤، حاتم - ٤١/٢، ٨٤/١، ٨٤/٧.

رضا: ٩٥/٦.

روح: ٧١/١٢، ٨٢/١٥، ١١٩/١٦، ١٥٢/٢٠، ١٦٥/٣، ١٧٩/١٤، ١٩٩/٦، حیوانی

١٠٢/٨، - محمد ٧٠/٨، لروح ٦٠/١٩، ١٠٣/٥، روحانی ١٥٢/٢٠،

روحانیت ٥٧/١٥، ٧١/١٧.

رؤیا: ١٢/١٧، ٩٤/٥.

رعان: ٦٥/٥، ٦٠/١، ٦٤/١٧، حقیقت - ٦٠/٢١، دایرة - ١٤٥/٨.

سعادت: اسباب - ١٩٨/٨.

سمع: ٦٦/١٧، ٢١٦/١٣.

شاهد: ٦٦/١٤.

شرع: ٥٦/٢٢، ٧١/٢٠، ٧٢/٢، ٨٢/٢٢، - حاتم رسل ٤١/١٧، - محمدی ٧١/٢١،

دایرة - ١٥٥/١٣، شرایع ١٦٢/١٢.

شرکت: ٩٨/٤.

شریعت: ١٢٦/٢٠.

شقاوت: ١١٦/١٧، ١٨٤/١٧، ١٩٩/٣، اسباب - ١٨٤/١٩، ١٩٨/٧.

شلی: - بالفصل ١٨٤/٢٠، - بالقول ١٨٤/١٨.

شک: ٨٧/٢٠.

شیت: ١٧٢/٧.

صانع: - عالم ١٢٧/١٠، ١٣٦/٤، ١٦٥/٨، ١٦٦/٣، وجود - ٢٠٠/١٥.

صداقة جزیه: ٨٩/٣.

صدیقت: ٣٦/١.

صفیات: ٨١/٦، ٩٣/٤، ١٦٠/١٧، ١٦٨/٢٢، ١٨٨/٣، - تشبیهی ١٥٥/١٠،

١٦٨/٢٢، ١٦٩/٢، - تزیینی ١٦٨/٢٢، ١٦٩/١، - ثبوتی ١٦٧/٢١، ١٨/٥.

۱/۶۹، ۱۲/۲۱۶، - ثمانه ۱۸/۱۵۵، - جلالی و قهری ۴/۱۹۸، - جمالی و
لفظی ۵/۱۹۸، - حق ۴/۱۹۸، - حقیقی ۹/۹۵، ۴/۱۵۴، ۱۰/۱۶۹، -
الحقیقه ۱۹/۱۵۴، - رایده ۱۳/۶۶، ۸/۱۵۵، - سلیبی ۲۲/۶۷، ۸/۶۸،
۱۵/۲۱۶، - وجودی حقیقی ۱۹/۱۷۴، آثار - ۲۲/۸۲، صفت ثبوتی
۲۲/۱۵۴، ۲/۱۵۵، - زاید ۱۸/۱۵۴.

صوت: ۱۸/۸۸، - اعتقادی ۱۸/۱۸۸، - اعتقادات ۲۱/۱۸۸، - جلالی و قهری
۱۸/۱۹۸، - ذهنیه ۷/۱۸۸، - علمیه ۲/۱۴۸، - معتقات ۷/۱۸۹، -
معلومات ثابت ۵/۵۹، - مطلوبه ۱۱/۵۹، ۸/۱۹۰، جمیع - ۱۴/۵۳، صورت
۱۹/۵۴، - الهی ۱۱/۵۸، - باطل ۲۱/۵۴، - باطنه ۱۹/۵۸، - جسمیه
۹/۱۹۳، - ذهنیه ۷/۱۹۲، - ظاهره ۱۸/۵۸، - متحرکه ۲۲/۱۵۷، -
محصومه ۲۱/۱۵۷.

ضروریات دینی: ۳/۱۷۱.

ظاهر: ۵/۱۶۱، ظاهریت ۳/۱۶۱، اسم - ۱۶/۴۵.

ظن: ۱۵/۵۱، ۱۶/۸۷، ۱۸/۹۸، ۱۶/۱۱۴، ظنات ۸/۸۵،
ظنون: ۴/۱۵۰.

طاعت: ۲۱/۱۰۱، طاعات ۲۰/۶۹، - صوری و معنوی ۲۰/۶۹،
طاری: - اعتباری ۲۰/۱۳۳.

طارفت: - یال ۱۹/۶۹، - مطلق الاعتقاد هیولانی ۹/۱۸۹، - هیولانی ۱۹/۱۸۸.

عالم: ۱۵/۴۵، ۱۱/۵۶، ۸/۶۱، ۱۵/۶۳، ۵/۶۴، ۲/۱۲۳، ۶/۱۳۶، ۷/۲۱۷، - حس
۲۰/۷۱، - صغیر ۳/۵۹، بزرگ: لسان - مثال مطلق ۲۰/۲۰۴، ایجاد -
۷/۵۹، حدوث - ۴/۶۴، ۱۳/۶۵، عین - ۲۱/۵۳، ۳/۵۴، ۱۵/۱۹۹، قدم -
۳/۶۴، ۱۲/۴۰، ۱۴/۶۵، ۱۸/۱۲۶، نسخه - ۴/۵۹، وجود - ۹/۵۶،
۲۲/۶۳، ۱۳/۶۴، ۳/۶۵.

عبادت: ۲۲/۱۸۵، ۱/۱۸۶، - تال ۱۵/۵۳، - تفسیر ۱۷/۵۳، - صوری و معنوی
۲۰/۶۹.

عبودیت: ۳/۱۴۶، ادویه - ۵/۱۱۲.

عدم: ۳/۶۰، ۱۳/۱۳۱، - لئانه ۱۵/۱۳۱، - محض ۲۲/۱۶۳، شایب - ۲۰/۱۲۳،
ظرف - ۱۳/۱۹۳.

عذاب: ۱۶/۹۰، ۲/۹۳، ۱۴/۹۳، ۲۲/۹۴، ۱/۱۰۲، ۶/۱۰۴، ۱/۱۰۸، ۱۸/۱۱۸، -

- غایبه: ۱۴/۶۶، قیاس - برشاهد ۱۲/۶۷.
 غصبه: ۹/۹۵.
 غطان: ۳/۴۷.
 غوث: - جامع ۱۳/۲۰۸.
 غیر: - متاهل التعلق ۱۷/۶۸، غیریت ۱۵/۱۵۸.
 فاعل: ۸/۶۲، ۱/۶۵، ۸/۹۹، ۸/۱۲۷، - حقیقی ۹/۹۹، - عالم ۱۰/۱۲۷، - مجازی ۱۰/۹۹، - مختار ۱۷/۲۱۶، اثر - ۸/۱۳۷، ذات - ۸/۱۳۷، نبردک: فعل.
 فرق: ۵/۱۴۶، - غیریت ۱۶/۱۵۹.
 فصل: ۲۰/۶۱، ۹/۶۲، ۷/۱۲۴، نبردک: فاعل.
 فقه: ۸/۸۵.
 فاعلیت: ۱۱/۱۲۸، نبردک: قدرت.
 قبیلت: ۱۳/۶۴.
 قدرت: ۱۷/۶۶، ۱۰/۹۵، ۱۳/۱۲۷، ۱۷/۱۲۸، ۳/۱۵۴، ۱۸/۱۵۵، ۱۲/۲۱۶.
 قدم: ۱۲/۴۰، ۵/۵۸، ۸/۵۹، ۶/۶۴، ۲۲/۱۲۲، - ارواح ۱۱/۶۰، - ارواح کاملان ۹/۶۰، - ارواح ناقصان ۷/۶۰، - فانی ۱۱/۶۰، ۱/۶۲، ۵/۶۳، ۱۲/۱۳۰، ۴/۶۳، - عالم ۱۲/۴۰، - فعل لؤل ۱۰/۶۰.
 فرد: ۱۹/۱۰۴.
 قطب: ۹/۷۳، - فرد ۱۳/۲۰۸.
 قلم: ۷/۷۰، - اعلیٰ ۱۲/۷۰، ۱۰/۸۲.
 قوه: - متخیله ۸/۸۹، ۲/۹۰، - وهم ۱/۸۹.
 قیاس: - غایب برشاهد ۱۲/۶۷.
 قیام: - الثی ۵/۱۳۲، - صحت به مصرف ۱۹/۱۳۲.
 قیامت: ۵/۵۲.
 قیود: ۲۰/۱۲۳، - اعتباری ۲۰/۱۲۳.
 کافرا: ۱۰/۹۷، ۱۲/۱۰۵، ۱۸/۱۱۴، نبردک: کفر.
 کبریاء: ۱۳/۱۱۵.
 کرامت: ۲۲/۶۹، کرامات ۲۲/۱۱۸.
 کرسی: ۱۰/۲۱۷.

کشف: - احوال ۱۶/۱۶۸، اهل - ۱۰/۱۰۳، لرباب - ۱۱/۱۷۳.
کفر: ۱۸/۵۲، ۲۱/۶۷، ۲۲/۹۸، ۶/۱۹، ۱۶/۱۰۵، ۱۴/۱۲۳، ۲۱/۱۶۶، ۷/۱۸۵،
۹/۱۹۷، - صریح ۸/۱۲۹.
کلام: ۱۷/۶۶، ۳/۱۵۴، ۱۹/۱۵۵، ۱۳/۲۱۶، - الله ۱۲/۱۷۰، ۲/۱۸۰.
کلمه: ۲۲/۱۰۵، - شهادت ۲۲/۱۰۵، کلمات ۳/۵۸، - الله ۳/۵۸، - مباحثه
۲۲/۳۵.

کل: ۱۶/۱۹۵، بررک: حزه. کلی طبعی ۱۱/۱۳۶.
کونه: ۱۶/۱۳۸، ۳/۱۴۰، ۹/۱۴۲.
لسان: - فطرت ۱۰/۲۰۰، - فکرت ۱۰/۲۰۰.
لفظ: ۱۴/۱۰۴، - ظاهر ۱۲/۱۰۴، ۳/۱۰۵، - متشابه ۱۸/۱۰۴، - محکم
۱۵/۱۰۴، - محمل ۱/۱۰۵، - مرجع ۲۲/۱۰۴، ۳/۱۰۵، - مشعرک
۳/۱۰۵، ۱۸/۱۰۴.

لج: - مضطرب ۱۱/۸۲.

ماهیت: ۱۰/۱۳۵، ۱۸/۱۳۶، ۱۷/۱۳۸، ۸/۱۳۹، ۱/۱۴۰، ۲۲/۱۴۱، ۱/۱۴۲،
۲/۱۴۱، ۲/۱۴۶، ۶/۱۴۷، ۱۹/۱۵۹، ۵/۱۶۰، ۱۷/۱۶۱، - بذاتها ۱۶/۱۳۴،
- شخصی ۶/۶۹، - صکک ۲۱/۱۴۳، ۱۴/۱۴۷، ۱۴/۱۷۹، - من حیث هی
من ۱۰/۱۳۰، ۹/۱۳۴، ایحد - ۱۵/۱۳۴، حصول - ۱۱/۱۴۲، عین -
۱۵/۱۳۷، غیر - ۱۵/۱۳۷، نفس - ۱۳/۱۳۴، ۲/۱۴۰، ماهیات ۲۰/۱۳۲،
۸/۱۳۷، ۲۰/۱۳۹، ۱۳/۱۸۱، - معیه ۱۷/۱۸۷، - جزئی ۲۰/۱۴۱، -
خارجیه ۱۶/۱۸۷، - صکک ۷/۱۴۳، کثرت - ۳/۱۶۲.

مبدأ: ۱۰/۷۰، ۷/۱۴۷، ۳/۱۴۸، ۹/۱۵۱، رک: واجب الوجود، ۶/۱۶۰، ۱۶/۱۷۳، -
آثار ۱۷/۱۶۱، - آثار واحکام خارجیه ۱۶/۱۳۸، ۱۷/۱۳۹، ۱/۱۴۰، ۲/۱۴۲،
۱۶/۱۴۸، ۱۹/۱۵۰، ۱۳/۱۵۸، ۳/۱۵۹، ۳/۱۸۵، ۷/۱۸۷، ۲۲/۱۹۶، - آثار
واحکام ذهنیه و خارجیه ۲۲/۱۹۰، ۲۰/۱۹۱، - آثار مضان ۱۷/۱۴۴، -
مقارن ۲/۱۴۶، - من حیث ته مبدأ ۱/۱۴۴، - موجود خارجی ۸/۱۴۸، -
واجب ۱۴/۱۴۷، نفس - ۱۹/۱۶۱، ۱/۱۶۲.

مبدأیت: ۸/۱۴۶، ۵/۱۴۸، ۱۳/۱۵۹، ۱۶/۱۸۲.

مبلغ: ۹/۱۸۷.

منتشبات: ۱۸/۱۵۲، ۱۰/۱۵۴، ۱۱/۱۶۲، ۴/۱۶۳، ۷/۱۶۴، ۱۷/۱۶۸.

- مٹاھی: — الاثر ۲/۶۹، — اکتعلق ۱۷/۶۸.
- متحیرہ: ۲۱/۱۶۳ نیز رک: حیر.
- مجردات: ۱۱/۱۶۵.
- مجسمہ: ۱۴/۱۶۲.
- مجهولہ: — الکبیۃ ۲۲/۱۴۲.
- مجموعات: ۱/۳۷.
- محدثات: ۱۷/۴۶، ۱۵/۱۶۱، صعات — ۱۹/۱۶۲.
- محمولہ: ۵/۱۳۲.
- مدعن: ۱۷/۱۸۱، — الہ ۶/۱۸۲.
- مدلولات: ۱۳/۱۴۲.
- مرسل: ۶/۱۸۱، ۸/۱۸۱، — الہ ۶/۱۸۱.
- مشابہت: ۱۲/۱۷۴.
- مشاکلہ: ۱۷/۱۸۶.
- مشاہدات: ۵/۱۲۴.
- مشبہ: ۱۴/۱۶۲ نیز رک: 'مشم'.
- مشرک: ۲/۱۱۲.
- مشیت: ۱۲/۹۳.
- مصور: ۸/۱۸۷، مصوریت ۸/۱۸۷.
- مظاہر: — کوبہ ۹/۱۹۸.
- مظہریت: ۱۱/۸۴.
- معاذ: ۴/۱۶۹، ۶/۱۹۴، امیر — ۲/۱۷۰.
- معارف: — جلیہ ۲۲/۱۸۳، — ظریہ ۲۰/۱۸۳.
- معانی: — مشترکہ ۱۶/۱۵۵.
- معایہ: حسرت — ۱۴/۳۵.
- معبرہ: ۵/۴۹، ۱۴/۵۳.
- معتقد: ۷/۵۱، معتقدات ۱/۵۱.
- معجزات: ۲۲/۱۴۸.
- معلوم: ۲/۵۲، ۵/۶۱، — مطلق ۱۵/۶۳، — موجودہ ۱۴/۱۴۶.
- معصیت: ۵/۱۰۱، ۷/۱۸۵، معاصی ظاہر و باطن ۲۱/۶۹.

معقل: ٣/١١٢.

معقولة: — أول ١٣٥، ٣، — ثانی ١٣٥، ٩، معقولات ثانیة ١١/١٢٥، ١٤/١٢٦، ١٦/١٣٨، ١٧/١٢٦، ٨/١٣٢، ٢٢/١٣٤، ١/١٣٥، ١٦/١٣٨.

معقولة: ٦/٦٦، ٢٢/١٢٦، ٣/١٢٧، ٢١/١٢٨، ٢/١٣٠، ١٠/١٣١، ١٩/١٩٥، ذات — ٩/١٣٧، معقولات ٢٢/١٢٨.

مطلوبت: عدم — ٥/١٢٧.

مطلوبات: ٦/٥٩، ١١/١٧٢، مطلوبات ثابتة ٥/٥٩.

مطلوبت: صورت — ٢/١٨٨.

مطلوبت: ١٤/٦٤، ١٦/١٨٢، حيثیت — ٢/١٩٧.

مطلوبت: ٩/٦٢.

مفهوم: — کلی ٢٠/١٢٤، ٩/١٢٥، مفهومات ١٤/١٣١.

مقامات: ٢٢/٧٢.

مقصود: — بالذات ٢١/١٦٨، ٢١/١٧٠، ٢/١٧٨.

مكتاشفات: ٤/١٢٤.

مکان: ١/٦٠، ٦/١٤٤.

مکرة: ٢/١٨٠، ١٠/١٨١، ٤/١٨٢.

مکونة: ٩/١٨٧.

علامت: اصحاب — ٩/٣٦.

ملايكة: ١٧/١٢٠، — رصبة ١٩، ١٣، — علبس ١٦/٤٣، ٢/٤٤، ١٧/١٢٠، كروبيم ١٨/١٢٠، — مهيمين ١٨/١٢٠.

مماثلت: ١٢/١٧٤.

ممنوع: — القيام ٢١/١٤٢.

ممکن: ٧/٦٧، ١٤/٦٩، — ملات ١٥/١٢٩، ٤/١٣٦، ٥/١٣٥، ١٧/١٩٤، ٨/٦٧، —

الوحد ٩/٦٨، — الوحد ١٢/١٩٧، ممکنات ٣/٣٦، ٥/٦٧، ١٣/٦٨،

١١/١٥٠، ١٩/١٩٠، وجودات — ١٤/١٣٢.

مناقق: ٣/١١٢.

منزلة: ١٢/٤٥.

موترة: ١٧/١٩٤.

موجبة: ٩/١٢٩، — بالذات ١٧/٢١٦.

موجوده: ۹/۱۸۷.

موجوده: ۳/۵۲، ۳/۶۱، ۳/۱۲۵، ۳/۱۲۷، ۱۷/۱۳۲، - حقیقی ۱۲/۱۸۱، ۹/۲۱۹، -
خارجی ۱۳/۱۲۷، ۱۴/۱۲۹، ۲۱/۱۳۴، ۳/۱۳۹، ۲۱/۱۴۳، - خارجی
۲۰/۱۴۵، ۲/۱۴۶، ۷/۱۴۷، ۵/۱۵۹، ۱۶/۱۶۱، - فی نفسه ۲۲/۱۲۹، -
مستقل متعین ۲۱/۱۲۲، موجودات ۳/۳۹، ۱۹/۵۷، ۹/۷۰، ۱/۱۲۴، ۱۲/۱۲۹،
۲۰/۱۸۷، ۸/۱۸۸، - دهنه ۲۰/۱۸۷، ۲۰/۲۹۰، ۲۶/۱۴۱، علمی
۱۶/۱۴۱، - علمی ازلی ۱۱/۱۴۵، - مشایره ۲۱/۱۲۳، اعیان ۴/۵۸.

موجودیت: ۹/۱۳۱، ۱/۱۳۲.

مؤمن: ۱۲/۱۰۵، ۱۷/۱۱۶، ۱/۱۱۹.

لان ۱۵/۹۰، ۱۶/۹۱، ۲۲/۱۰۲، ۱۷/۱۱۹، - حسی حقیقی ۲۰/۲۱۷، اهل -
۵/۹۱، ۱۱/۹۴، ۸/۱۱۲، ماضیت - ۹/۱۳۴.

ناطق: ۲/۱۰۴.

لهی: ۱۰/۷۶، ۵/۸۵، ۲/۸۶، ۱۴/۱۹۶، - ولی ۱۵/۱۷۳، احکام - ۵/۸۵، شرع -
۶/۸۵.

نبوت: ۹/۴۱، ۱۰/۵۲، ۲/۷۰، ۱۱/۷۱، ۱۶/۷۶، ۱۸/۷۷، ۱۱/۷۲، ۷/۹۰، ۹/۱۰۵،
نبوتات ۱۲/۱۶۲، ۱۷/۱۶۲، ۴/۱۷۰، ۱/۲۱۷، نبوت مطلقه ۳/۷۸، حاتم -
۶/۸۳، ۱۷/۸۵، دیوار - ۱۲/۴۱، علم - ۱۲/۷۶، مقام - ۹/۹۰.

نسبت: - کلی طبیعی ۲/۱۲۳، - محدثه ۲/۱۲۳.

نسله عالم: ۴/۵۹، خیزدک: انسان.

نشأت: - آخرت ۲/۶۹، - انسانیه ۱۵/۵۸، - بشریه ۵/۹۰، - دایم ابدی ۱/۶۶،
- عنصری ۱۹/۵۹، ۴۱/۸۱، ۱۲/۸۲، مرآت - ۱۱/۸۳.

ناطق: - الهی ۱۴/۱۱۷.

نظر: ۱۵/۵۶، ۱۵/۱۶۸، - استدلال ۲۱/۱۷۲.

نعم: - حسی حقیقی ۱۹/۲۱۷.

نفس: ۹/۱۰۱، ۷/۱۰۲، ۲/۱۰۳، ۱۵/۱۱۹، ۱۰/۱۷۲، ۲۲/۱۸۶، - کلیه ۱۱/۸۲،
- مدبر ۳/۱۰۱، - ماضیه ۷/۱۰۲، ۵/۱۷۲، ۱۸/۱۶۱.

نمود: ۱۸/۱۶۱.

نور: - معدی ۷/۷۰، ۵/۷۶.

نیستی: ۱۰/۱۱۹.

واجب: ٧/٦٧، ١٤/٦٩، ٢١/١٢٤، ٦/١٢٥، ١٦/١٣١، ٢٢/١٣٢، ٥/١٣٦، ١١/١٥٠ - بالنير ٨/٦٧، ٢٠/١٢٩، حقيقت - ٢٩/١٣٣، ١/١٣٤، عين - ٦/١٣٣، ١١/١٥٠، وجود - ١٣/١٢٩، ١٥/١٤٤، - الوجود ٩/٦٨، ٢١/١٢٥، ٢/١٣٣، ٢٢/١٣٩، ٤/١٤٣، ٦/١٥٠، ١٠/١٩٧، - بالذات ١٩/١٢٩، - مطلق ١٩/١٢٤، ١٦/١٢٩، ٢/١٥٩.

واحد: ٢١/١٢٤ - حقيقي ٦/١٤٥، ١١/١٤٨، - شخصي ٢٢/١٢٤، واحدیت ١١/١٦٤.

وجوب: ٨/١٤٦ - بالذات ٢/١٥٩، - وإمكان ١٧/١٤٦، - وجود ٨/١٥٨، وجود: ١٧/١٦، ١٠/٥٨، ٤/٦٠، ٦/٦٠، ٨/٦٥، ١/١٢٥، ٢٢/١٢٩، ٢٠/١٣١، ١٥/١٥٠، ٢١/١٥٤، ١٦/١٣٧، ٤/١٣٨، ١٠/١٣٩، ١٦/١٤٢، ٥/١٨٧، - حقایق احوالی ٩/٦٦ - باری ١٦/١٣٢، - حق ٢٢/١٢٧، - حق ٤/١٩١، - خارجی ٦/٥٨، ٨/٦٦، ٤/١٣٤، ١/١٤٦، ١٤/٢١٦، ١٠/١٢٩، - حاس ١٠/١٢٩، ٩/١٣٢، ٣/١٣٣، - دمی ١٤/١٣٧، ١٢/١٤٠، - روحی ٥/٦٦، - سابق ٢/١٣٠، - عام ٧/١٢٩، ٦/١٣٢، ١/١٣٣، - علمی ٢٠/٥٧، ٨/٥٨، ٩/٥٩، ٥/٦٢، ٧/٦٦، ٦/١٤١، - علمی قرلی ١٠/٥٨، - علمی الهی ١٩/٥٧، - علمی حرنی ١٥/١٤١، علمی کلی ١٥/١٤١، - عینی ١٨/٥٧، - عینی روحانی ٢٢/٥٩، - لاحق ٣/١٣٠، - مستقل ١٧/١٣٢، - مطلق ١٩/١٢٤، ٢١/١٢٥، ٢٦/١٣٦، ٢/١٢٧، ٤/١٢٩، ٦/١٦٣، ١١/١٩٧، - مطلق الوجود ١٨/١٢٧، - مقید ١٢/١٦٧، - واحدی ٢١/١٣٢، اشتراکی - ٢/١٣٦، ایجاد - ١٥/١٣٤، حقيقت - ١٩/١٢٣، ٥/١٣٣، علت - ١/١٣٠، ظرف - ١٢/١٩٣، قیام - ١٠/١٣٣، لفظ - ٢٠/١٣٣، لیج - ١٢/٧٠، - معنی الوجود ٢١/١٦١، وجودات ١٩/١٣١، تكثر - ٢/١٢٥، وجه: ٢/١٥٤.

وحدت: - حقیقی ٤/١٤٨، ٧/١٦١، - وجود ٣/٣٩، ٢/٤٠، ٢/٤٥، ١٢/١٧٨، ١١/١٧٩، ١٨/١٨٠، ١/١٨٢.

وحی: ٤/٨٢، ١٦/١٩٠.

ولی: ١١/٤٢، ١٧/٦٩، ١/٧٠، ١٠/٧٦، ٥/٨٥، ١٦/١٩٦، - خاتم ٢/٤١، ٣/٨٤، - کامل ٦/٢١٨.

ولاية: ٥/٤١، ١١/٤٢، ٢٢/٦٩، ٢/٧٠، ٥/٧٢، ١١/٧٤، ١٦/٧٦، ٥/٧٧، ٦/٧٩.

۱۲/۸۳ - خواجه ۱۱/۸۳ - سقفه محمدیه ۱۰/۸۱ - رسول ۸/۵۲ -
 عامه ۲۰/۷۸، ۲/۷۸ - محمدی ۶/۷۳، ۷/۷۳ - محمدیه ۱/۷۸، ۱۸/۷۸،
 ۶/۷۸، ۱۲/۲۰۶، ۱۰/۸۳، مظهر - محمدی ۱۱/۸۴، نور - محمدی ۱۰/۸۳،
 ۱۵/۸۴ - نبی ۱۲/۵۲، اهر - ۱۰/۱۷۳، تفصیل - ۱۲/۵۲، حاتم -
 ۸/۴۱، ۵/۸۳، ۱۰/۸۵، ختم - ۱۰/۷۸، ۱۷/۸۲، ۱۹/۸۵، ولایات ۱۴/۷۲.
 وهم: ۲۱/۱۲، ۱۸/۸۷، ۵/۹۰، قوه - ۱۰/۱۸۹، نبردک: خطا.
 هستی: ۷/۱۳۲، ۱۷/۱۳۲.
 هوی: ۱۹/۵۳.
 هویته: ۱۵/۴۵، حق ۱۵/۴۵.
 هیاکل: ۲/۱۶۵.
 هیولی: ۸/۶۹۳.
 بلدین: ۷/۱۵۴، ۲/۱۵۵، ۲۰/۱۷۱.
 یوم: - التظایر ۸/۱۸۱، - الحسرة ۸/۱۸۱، - القامة ۸/۱۸۱.

فہرست اعلام
[۱۱]
نام کسان و گروہها

۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲	آدم (ح): ۱۱، ۱۲، ۷۱، ۸۵، ۲۰۶
۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۲	آرام (احمد): ۱۵.
۱۴۳، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲	آسیہ: ۱۱۷.
۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹	آشتیانی (سید جلال الدین): ۱۲، ۲۳۹.
۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹	۲۴۰.
۱۹۲، ۱۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۲۳	آملی (سید حیدر): ۱۷، ۲۴۲، ۲۷۵.
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹	ابراہیم (ع): ۴۲، ۷۸، ۸۷، ۸۸، ۲۱۳.
۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۴۷	ابراہیم بن ادہم: ۲۱۳.
۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۷۰	ابن ہرجان: رکہ: ابوالحکم بن ہرجان.
۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷	ابن تیمیہ حنبلی: ۲۵، ۹۹، ۱۰۰.
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳	۱۵۴، ۲۵۴.
۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۳۰۰	ابن الحاجب: ۱۴۰.
۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵	ابن خیاط (جمال الدین): ۲۸۰.
۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱	ابن خزیمہ: ۱۵۴، ۲۶۵.
۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸	ابن رشد: ۲۶، ۲۰۷.
ابن عساکر: ۷۴، ۲۴۶، ۲۴۳، ۷۶.	ابن عباس: ۲۶۹.
ابوالحسن علی بن عبداللہ: ۲۱۳.	ابن عطار: ۲۶۹.
ابوالحکم بن ہرجان: ۱۷۱، ۲۷۰.	ابن عربی: ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۶.

- ابوسعید خدری: ۱۵۶.
 ابوسعید خدری: ۴۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱.
 ابوسعید ابی الحیر: ۲۴۴.
 ابوطالب (عم رسول ص): ۱۸۶.
 ابو عمرو امیطری: ۲۱۳.
 ابوالفتح بن مظفر: ۲۱۹.
 ابو محمد اصفهانی: ۲۴۳.
 ابوالوفا (خواجہ -): ۱۳.
 ابی اسحق بن شهریار المرشد: ۲۱۳.
 ابی تراب نخشبی: ۲۱۳.
 ابی الحسن علی بن محمد مصری: ۲۱۳.
 ابی سعید المبارک بن علی المحروسی.
 ۲۱۹، ۲۱۱.
 ابی العرج طرسوسی: ۲۱۱.
 احرار (خواجہ عبید اللہ): ۱۳۰.
 احمد بن حنبل: ۱۵۴.
 احمد بن موسی رشتی استاد: ۲۴۳، ۳۶۰.
 استاد: رک احمد بن موسی.
 اصفرائینی (استاد ابواسحق): ۱۵۵.
 اسماعیل بن سودکی: ۷۸.
 اسماعیل عبدالعزیز: ۲۷۹، ۲۷۸.
 اسماعیلیہ: ۲۱۸، بیرک: باطنیہ.
 اسین پلائوس: ۱۲.
 اشاعرہ: ۵۲، ۶۴، ۱۶۰، ۱۹۴.
 اشراقیین: ۱۳۷، ۱۳۴.
 اشعری (ابوالحسن): ۲۴، ۲۵، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰.
 ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۸۸.
 شعر بہ: ۱۲۴، بیرک اشاعرہ.
 فلاطون: ۱۷۲.
 الیاس: ۷۶.
 امیر حسینی هروی: ۱۱.
 امیر سید علی ہمدانی: رک: ہمدانی.
 انس بن مالک: ۲۲، ۷۴.
 اویس قرنی: ۲۱۳.
 اہل اشارت: ۱۷۰.
 اہل سنت: ۶۶، ۶۷، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۴.
 بابار کاشغراری: ۹، ۱۲.
 باماسحوانی (نعمۃ اللہ): ۱۱.
 باطنیہ: ۱۷۱، رک: اسماعیلیہ.
 باقلانی (قاضی ابوبکر): ۱۵۵، ۲۶۵.
 بایرید مطامی: رک: مطامی.
 بدوالدین (مولانا -): ۱۰.
 بدرحیشی (عبید اللہ): ۲۵۰.
 بروکلیمان (کارل -): ۲۶۷.
 بسطامی (بایرید): ۱۶، ۳۵.
 بقاعی (برہان الدین): ۱۵۰، ۲۱، ۲۲.
 بی اسرائیل: ۱۹، ۱۱۶، ۱۰۸، ۱۱۹.
 بہاری (محب اللہ): ۱۰، ۶۴.
 پارما (خواجہ محمد): ۱۳.
 ترمذی (محمد بن علی حکیم): ۷۶۰، ۲۴۸، ۲۴۹.
 تفتازانی (مسجد الدین): ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۷۱، ۲۵۶.
 ابوسعید خدری: ۱۵۶.
 ابوسعید خدری: ۴۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱.
 ابوسعید ابی الحیر: ۲۴۴.
 ابوطالب (عم رسول ص): ۱۸۶.
 ابو عمرو امیطری: ۲۱۳.
 ابوالفتح بن مظفر: ۲۱۹.
 ابو محمد اصفهانی: ۲۴۳.
 ابوالوفا (خواجہ -): ۱۳.
 ابی اسحق بن شهریار المرشد: ۲۱۳.
 ابی تراب نخشبی: ۲۱۳.
 ابی الحسن علی بن محمد مصری: ۲۱۳.
 ابی سعید المبارک بن علی المحروسی.
 ۲۱۹، ۲۱۱.
 ابی العرج طرسوسی: ۲۱۱.
 احرار (خواجہ عبید اللہ): ۱۳۰.
 احمد بن حنبل: ۱۵۴.
 احمد بن موسی رشتی استاد: ۲۴۳، ۳۶۰.
 استاد: رک احمد بن موسی.
 اصفرائینی (استاد ابواسحق): ۱۵۵.
 اسماعیل بن سودکی: ۷۸.
 اسماعیل عبدالعزیز: ۲۷۹، ۲۷۸.
 اسماعیلیہ: ۲۱۸، بیرک: باطنیہ.
 اسین پلائوس: ۱۲.
 اشاعرہ: ۵۲، ۶۴، ۱۶۰، ۱۹۴.
 اشراقیین: ۱۳۷، ۱۳۴.
 اشعری (ابوالحسن): ۲۴، ۲۵، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰.
 ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۸۸.

- جابر بن عبد الله: ٢٤١.
- جامعي (عبد الرحمن): ١٤، ٢٣، ٢٤.
- ٥٣، ٥٩، ٦٠، ٨٤، ١٣٣.
- ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٨، ٢٨٢.
- جبرئيل (ع): ٤١، ٥٩، ٨٩، ٨٢، ٨٥.
- ٢٠٥، ٢١٢.
- جرجاني (سيد شريف): ١٢٣، ١٤٢.
- ١٤٣، ٢٤٣، ٢٥٥.
- ٢٥٦، ٢٥٧.
- جعفر حداد: ٢١٣.
- جمال الدين يوسف القصار: ٢١١.
- حيد بغدادی: ٣٥، ٥١، ١٩١، ٢١١.
- حدي (مؤيد الدين): ٩، ٥٣، ٢٣٨.
- ٢٤٣.
- سهانگیری (دکتر محسن): ١٥، ٢٤٤.
- حيلي (عبد الكريم): ١٠.
- چرخي (مقبوب): ٢٨٢.
- چينيك (و پيام): ١٤، ٢٤٣.
- حاجي بن حاجي ابراهيم: ٢٢٠.
- حاجي حليقه: ٢٣.
- حافظ شيرازي: ١٠، ١١.
- حروييه: ١٧١.
- حسين (ع): ٢١٢.
- حسين (حسن) اکاري: ٢١٣.
- حسين حواري، رکه: حواري.
- حلاج (حسين منصور): ١٦، ١٩، ٣٥.
- ١٤٨.
- حليمي (عبد الله): ١٢٠.
- حتويه (معدالدين): ٢٥٨.
- حيدر اصفهاني: ٢٥٩.
- حاموش هروي (نظام الدين): ٢٨١.
- حنينه: ١١٧.
- خضر (ع): ٢١٣، ٢١٥، ٢٨١.
- خطيب بغدادی: ٢٤١.
- خواجہ پارسا: رک: پارسا.
- حوارزمي (كمال الدين حسين): ٩.
- ١٠، ١٢، ١٣.
- دانش پزوه (محمد تقی): ٢٦٩، ٢٨٠.
- دبير سياني (دکتر محمد): ٢٥٩.
- دوبی (جلال الدين): ١٠، ١١، ٢١.
- ٨٣، ٨٤، ١٣٣، ٢٥١.
- رازى (عمرالدين): ١٥٧، ١٦٢، ١٦٤.
- ١٦٧.
- روربهان بقلي: ١٧١، ٢٦٩.
- زريق کوب (دکتر عبدالحسين): ١٥.
- زيد الماسدين (ع): ٢١٢.
- سري سقلي: ٢١١.
- سعيد فرحاني: ٢٤٣.
- سلمي (عبد الرحمن): ١٧١، ٢٧٠.
- سليم اول (سلطان): ٢٣، ٢٤، ٢٨.
- ٣٨.
- ستاني غروي: ١٣.
- سودگي (اسماعيل): ٢٥٠.
- سهروردي (ابوبهيبي): ٢٤٦، ٢٥٥.
- ٢٧٨.
- سهروردي (شهاب الدين عمري): ٢٠٣.
- ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٣.
- ٢٧٨.

- سهروردی (شهاب الدین یحیی): ۲۷۱.
سهل تستری: ۲۶۹.
سید احمد دربندی: رک: سید لاله.
سید حیدر آملی: رک: آملی.
سید لاله (احمد دربندی): ۲۰۹.
سیوطی: ۲۷۰.
شاه اسماعیل صفوی: ۲۳.
شاه داعی شیرازی: ۱۱.
شاه نعمت الله: رک: نعمت الله ولی.
شبستری (محمود): ۱۱، ۱۰.
شمی (ابن یکنی): ۳۶۹، ۲۱۱.
شمعی کدکشی (دکتر محمد رضا):
۱۵، ۲۰، ۳۰.
شفیق بلخی: ۲۱۳.
شهرستانی (عبدالکریم): ۳۱۸.
شیخ (م): ۴۰.
شیخ اشراق: ۱۷۱، ۲۷۱، بیرک.
سهروردی (شهاب الدین یحیی).
شیرین مغربی: ۲۵، ۱۴۹، ۲۶۰.
صائیش: ۱۸۹.
صاین الدین علی توکله: ۹.
صدرالدین قزوینی: رک: قزوینی.
صوفیه: ۱۲۳، ۱۷۲.
ضحاگ: ۲۶۹.
ظهورالدین عبدالرحمن شیرازی: ۲۷۹.
عبدالله خجیف: ۲۱۳.
عبدالرحمن وکیل: ۱۵.
عبدالرزاق کاشانی: رک: کاشانی.
عبدالقادر بن صالح بن عبدالله
جیلی: ۲۱۱.
عبدلقاہر بغدادی: ۲۶۸.
عرفی (صحرالدین): ۲۴۳، ۲۷۹.
خراندین بن عبدالسلام: ۲۰۸.
عبدالنصیر (قاسمی -): ۱۴۰.
عطاریشابوری: ۱۳.
عینی (ابوالعلاء): ۲۰.
علاءالدوله سمنانی: ۱۰، ۱۷، ۲۴۳،
۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۷،
۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۲.
علی (ع): ۳۵، ۷۳، ۷۷، ۱۱۳، ۲۱۲،
۲۱۳.
علی بن موسی الرضا (ع): ۲۱۲.
عماد قلیه: ۲۷۹.
عمر بن خطاب: ۷۴، ۸۶، ۸۷، ۱۰۰،
۲۱۳.
عمیسی (ع): ۱۷، ۵۲، ۵۳، ۷۱، ۷۲،
۷۶، ۷۸، ۱۹۷.
غرالی (محمد): ۲۴، ۱۲۰، ۱۲۱،
۱۶۶، ۲۵۵، ۳۶۷.
حاصل (محمود): ۱۲.
حاصل بوبی (محمد حسین): ۱۴.
فاطمه (ع): ۱۱۷.
فخرالدین رازی: ۲۴، ۹۸، تبرک:
رازی (صحرالدین).
فخرالطما کوردستانی: ۱۲، ۲۳۹.
فرعون: ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۴۳، ۵۳،
۵۴، ۸۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷.

محب الله بهاری: رکت: بهاری	۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱
محمد (ص) + رسول اکرم + مصطفی +	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶
حواشی کدینات + صاحب شریع:	۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۰۰
۲۲، ۳۶، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۴۸، ۷۰	۲۰۱
۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۸۲، ۸۹	عروزالنهر (بیع الزمان): ۲۷۰
۸۷، ۸۹، ۹۰، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۵۶	صل الله هروی: ۱۷۱
۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۶	ملاسه: ۱۲۷
۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۳	فیروزآبادی (ابومسحق): ۷۰۹، ۲۸۰
محمد الباقر (ع): ۲۱۲	۲۸۱
محمود سبحانی: ۱۷۱، ۲۷۴	غیض الله حراسانی: ۲۷۸
مدنی (شمس الدین): ۲۴۴	قاری هروی (علی بن سلطان): ۱۰
عرب بنت عمران: ۵۲، ۱۱۷	۲۲، ۲۱
صیغ (ع): ۵۲، ۸۲	فتاده: ۳۶۹
مشتاق: ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۹	عسوی (صدرالدین): ۹، ۶۰، ۲۴۳
مشته: ۱۵۵، ۱۶۷	قیصری (داود): ۹، ۶۰، ۵۳، ۵۹
مظلومی (دکتر رحمتی): ۱۲	۶۰، ۶۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۳
مناوی: ۷۳	کاشانی (عبدالرزاق): ۹، ۱۲، ۱۶
مقرئه: ۱۲۲، ۱۶۷	۱۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۸۱
مقرئه اهل سنت: ۱۵۵	کاشی (عزالدين محمود): ۲۷۸
معروف کرخی: ۲۱۲	کرامیه: ۱۶۸
مصطفی شاه: ۲۵۸	گلچین معانی (احمد): ۱۱
معین (دکتر محمد): ۳۶۹	گلدر بهره: ۲۷۰
مفسی (شیخ صبر): ۸۱	گیلانی (عبدالقادر): ۲۷۸
مکی (شیخ -): ۱۰، ۱۸، ۲۱، ۲۲	لاهیجی (محمد): ۱۱
۲۳، ۲۴، ۲۵، ۳۶، ۲۰۳	هاتر پند: ۱۲۲
۲۴۴، ۲۷۱	مالک بن انس: ۱۵۳
موسی (ع): ۵۳، ۵۴، ۷۲، ۷۸، ۸۹	منوکل عباسی: ۱۷
۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹	محمسه: ۱۶۵، ۱۷۶
۲۱۴، ۲۰۰	معوس: ۱۸۹

- موسی بن زید راضی: ۲۱۳.
 مولوی (جلال الدین محمد): ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۵، ۱۴۸، ۲۵۶.
 ۲۷۷.
 مهدی (عم): ۱۷، ۷۴، ۷۷، ۲۴۸.
 میرانشاه: ۲۷۳.
 ناصر خسرو قبادیانی: ۲۷۲.
 نجم دایه رازی: ۲۴۵.
 نسفی (عریزالدین): ۲۴۵.
 نصاری: ۱۷۳، ۱۸۹.
 نصر (دکتر سیاحین): ۱۵.
 نعمت الله ولی: ۱۳، ۳۶۰.
 نجیبی (عبدالله حروفی): ۲۷۳.
 نفلیه: ۱۷۱.
 سرود: ۲۱، ۱۱۲.
 سج (ع): ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۱۶۴.
 ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶.
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵.
 سیکسود: ۱۵.
 وسطی (ابوبکی): ۳۶۹.
 وحیدیه: ۱۲۲، ۱۲۶.
 وحیدیه محمدی: ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹.
 وحیدیه موحنیه: ۱۲۵.
 هاروب: ۵۳، ۱۰۹، ۱۱۵.
 همدی (امیر سید علی): ۹، ۱۳.
 هود (ع): ۳۰۶.
 یار علی شیرازی: ۲۷۵.
 یوسف (ع): ۸۸.
 یوسفی (ع): ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸.
 ۱۸۹، ۱۷۳.

كتابتها، رسالته، مقالاتها

- آب كوثر: ٢٧٨.
- آداب العرب: ٢١٦، ٢٥٥.
- ٢٨٨.
- انداليه (رسالة -): ٢٨٢.
- ابن عربي، حياته وعمله: ١٢، ١٥، ٢٥٠.
- احاديث مشوي: ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٣.
- ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤.
- ٢٧٧.
- احياء علوم الدين: ١٢١، ٢٥٥، ٢٦٥.
- ٢٧٦.
- احوال و آثار من الفصاة: ٢٦٢.
- ادب الاملاء: ٢٥١.
- ارشاد المريدين: ٢٨٠.
- اساس اتاويل في اباطي: ٢٧٢.
- اصرار الباطنية: ٢٦٦.
- اصول كافي: ٢٤٧.
- اصواء على السنة المحمدية: ٢٥٢.
- اصحار القرآن: ٢٦٦.
- اعلام الهدى: ٢٨٠.
- اعيان الشيعة: ٢٥١.
- الاعبيات بمخالعة ابن العياط: ٢٠٩، ٢٨٠.
- الاكيام والمفترين: ٢٤٩.
- إلحاح العوام من علم الكلام: ١٦٤، ٢٦٧.
- الألواح الصادية: ١٧١، ٢٧١.
- الأنباء على طريق الله: ٢٥٠.
- الاسان، لكامل (كتاب -): ٢٤٢، ٢٨١، ٢٤٥.
- انس الثاني: ٢٣٨.
- المران كوده: ٢٧٤.
- إبصار المكنون: ٢٣، ٢٥١، ٢٨٠.
- ٢٨١.
- إيمان مرحون (دواني): ٢١، ٢٢.
- بدر شروح: ١٠.
- بفتة شاد الحكيم ترمذي: ٢٥٠.
- بيعة الوعدة: ٢٥٦، ٢٨١.
- بيان الاحسان لأهل المرقا: ٢٤٧، ٢٥٣.
- بياض (مجله -): ٢٧٩.
- تاريخ بغداد: ٢٦٦.
- تاريخ التصوف الاسلامي: ١٦.
- تاريخ دمشق: ٧٤.
- تأسيس القديس: ٢٥، ١٥٧، ١٦٢.
- أاو ملات (كاشاني): ٢٧٧.
- تاويل الشريعة: ٢٧٢.
- تبصرة العوام: ١٦.

- تبيان الرموز: ١٢.
- تعليم العباد من اهل العناد: ٢٢.
- تحقيق التفسير في مكسر التنوير: ٢٥٨.
- تحقيق در مبدأ آفرينش: ١١.
- تذكرة الحفاظ: ٢٥٤، ٢٦٥.
- ترجمان القرآن: ٢٥٦.
- ترجمة آداب المريدين، ترك:
- آداب....
- ترجمة حلية الابدال: ١٤.
- ترجمة رسالة فشير به: ٣٦٥، ٢٧٠.
- ٢٧٩.
- ترجمة النصوص: ١٣.
- ترجمة مقدمة فحوى: ٢٣٩.
- تشيع و تصوف: ٢٧٣.
- التصية في احوال المتصوفة: ٢٢٦.
- ٢٤١، ٢٥١، ٢٧٥.
- تصوف اسلامي و رابطه انسان و خدا:
- ١٥، ٢٠ ح.
- تعريفات (جرحاني): ٢٥٦.
- تعليقات حنيفة الحقيقة: ٢٧٧.
- تعليقه بر لصوص الحكم: ١٤.
- تفسير حذائق: ٢٣٦.
- تفسير قرآن (اس عربي): ترك: الجمع و...:
- تلييس ابليس: ١٦.
- تمهيدات عين القصص: ٢٢، ٢٤١.
- ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥١.
- ٢٦١، ٢٦٢، ٢٧٤.
- تمهيد القواعد: ١٣.
- التوحيد (كتاب -): ٢٦٥.
- توسيع السبل: ٣٦٨، ٣٦٩.
- حام حواء سا: ٣٦٠.
- جامع الاسرار (آملی): ١٧، ٢٤٢، ٢٤٣.
- ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦١.
- ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٥.
- ٢٨١.
- الجامع الصغير: ٢٢، ٢٣٧، ٢٤١.
- لحائب العربي: ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١.
- ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٢٧، ٢٣٩.
- ٢٤٠.
- حبيب القلوب: ٢٨٠.
- حلاله (رساله -): ٦٧.
- جمع والتصيل في اسرار التنزيل: ٢٠٤.
- ٢٧٧.
- جواهر الأسرار و رواهر الانوار: ١٠.
- ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٦٢.
- جهل مجلس: ٢٥٧.
- حاشية تجريد (جرحاني): ١٢٣، ١٤٢.
- ١٤٣.
- حاشية كشاف: ٢٥٦.
- حبيب السير: ٢٣.
- حقائق التأويل: ١٧١، ٢٧٠.
- حقائق التفسير: ٢٧٠.
- حكمة الاشراق: ١٧١، ٢٧١.
- حلية الابدال: ١٤، ٢٥٠.
- حشم الأولياء: ٧٦، ٢٤٩، ٢٥٠.
- لدرر الكامه: ٢٥٦.
- ديانة حسنحو در تصوف ايران: ١٥.
- ديوان حافظ: ١٠.

- ديوان خمس: ٢٦١.
- الدرية الى تصانيف الشريعة: ٢٤٠، ٢٨٠.
- رباب نامه: ٢٣٦.
- الرحيق المختوم: ٢٨٠.
- رد القدرى على بشر الميرى: ٣٦٢.
- رسالة حلاله رك حلاله.
- الرسالة الشوقية: رك الشوقية.
- رساله فى سوان اسماعيل بن سوكين: ٢٥١.
- رسالة فى مذاهب اهل السلف: رك: العام، العام.
- رسالة المعرفة: رك: المعرفة.
- رشف الاعاط: ٢٤٢.
- رشف التصانيع الايمانية: ٢٧٩.
- روربهان نامه: ٣٦٩.
- روحات الحيات: ٢٥٦.
- روضة الصفاء: ٢٣.
- رياضة النص: ٢٤٩.
- سنن (ابن ماجة): ٢٥١، ٢٥٢.
- سنن (بيهقى): ٢٢.
- سنن (ترمذى): ٢٤٧، ٣٦٦.
- سنن (سائى): ٢٢، ٢٥٤.
- شذرات الذهب: ٢٨٠.
- شرح الاسماء الحسنى (كبرى برهان): ٢٨٠.
- شرح تجريد (محررانى): ٢٥. غير رك: حاشية تجريد.
- شرح معروف: ٢٤١.
- شرح التهذيب (دوانى): ٢٥١.
- شرح رباعيات (دوانى): ٨٣.
- شرح عقايد (تفتازانى): ٢٥، ١٧١.
- شرح گلشن راز (مخخوانى): ١١ ح.
- شرح گلشن راز: ٢٤٣، ٢٦٠. غير رك: مفاتيح الاعجاز.
- شرح خصوص الحكم (بهارى): ٢٣٩.
- شرح خصوص الحكم (بباركنا): ٢٣٩.
- شرح خصوص الحكم (پارسا): ١٣.
- شرح خصوص الحكم (حامى): ٢٣٩، ٢٤٣.
- شرح خصوص الحكم (حندى): ١٢، ٢٤٠.
- شرح خصوص الحكم (خوارزمى): ١٢، ٢٣٧، ٢٢.
- شرح خصوص الحكم قيسرى: ١٣، ٢٢.
- ٢٥، ٢٦، ٢٣٨، ٢٣٩.
- شرح خصوص الحكم (كاشانى): ١٢، ٢٣٨، ٢٣٩.
- شرح خصوص الحكم (همدانى): رك: ترجمة النصوص.
- شرح مقاصد (تفتازانى): ١٢٤، ١٢٣.
- شرح موافق: ١٢٧.
- شرح هياكل النور (دوانى): ٢٥١.
- شعب الايمان (بيهقى): ٢٦٤.
- شمس الحقائق: ١٨.
- الشوقية (الرسالة —): ٢٧٩.
- صحيح بهارى: ٢٦٢.
- صحيح مسلم: ١٧١، ١٥٦، ٢٤٢، ٢٥٢.
- ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٢، ٢٦٣.
- ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٤، ٢٧٥.
- ٢٨١.

- الفرق بين الفرق: ٢٦٨.
- مصوص الحكيم: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٥٩.
- ٦٨، ٨٤، ١١١، ١٢٠.
- العكر لشمس و النزعات الصوفية: ٢٧٣.
- العوائد الميائية: ٢٥٨.
- فهرس مجسوع: ٢٧٢.
- فهرست نسخه های خطی فارسی: ١٣، ٢٨، ٢٥٦.
- فهرست کتابخانه گنج بخش: ١٣، ١٤.
- فهرست کتابخانه ملک: ٢٣.
- فهرست نسخه های خطی فارسی موزة
پاکستان: ١٣، ٢٣، ٢٨.
- فیه دافیه: ٢٧٦، ٢٨٠.
- قرآن صغیر: ١٦٣، ١٦٥، ١٧٦، ١٧٧.
- قرآن و تصوف: ٢٧٠.
- قاموس اللمة: ٢٨٠.
- القدس هي حياضنة النفس: ٢١، ١١٣.
- کاشف الأسرار اسعرايی: ٢٤١، ٢٦١، ٢٧٦.
- کاشفاسی عرفان و تصوف اسلامی: ١٦٠، ٢٦.
- کتاب الوظائف: رک: إلعام العوام
- کشف الظنون: ٢٣، ٢٤٠، ٢٥١، ٢٦٥، ٢٧٧، ٢٦٩.
- کشف المحجوب هجویری: ٢٣٦، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٧٥.
- ٢٨١
- نکسات الموقية: ٢٧٩.
- الصلة بين التصوف والتشيع: ٢٤٩.
- الصوامع المرسله: ٢٦٥.
- صيد الخاطر: ١٦.
- طبقات صلاطين اسلام: ٢٣.
- طبقات المفسرين: ٢٧٠.
- طرائق الحقائق: ١٧ ح، ٢٤٠، ٢٥٨.
- الطبر والير: ٢٨٠.
- صبر العاشقين: ٢٣٦، ٢٦٢، ٢٦٩، ٢٧٦.
- الصدية (الرسالة -): ٢٥٨.
- عرائس التأويل: ١٧١، ٢٦٩.
- العروة لأهل الحلوة و العلو: ١٧ ح، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٥.
- ٢٤٧، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٧.
- ٢٥٨، ٢٦١، ٢٨١، ٢٨٢.
- صنوان السعادة: ٢٤٥.
- عوارف المعارف: ٢٠٧، ٢٧٨، ٢٧٩.
- فتوحات مکیه: ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٤٣، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٩٠، ٩٤.
- ١٠٠، ١٠٤، ١١١، ١١٤، ١١٩، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٥١، ١٦١، ١٧٧، ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١٤، ٢١٩، ٢٤٤، ٢٤٨.
- فردوس العارفين: ٢٧٩.
- قر العود من مدعی ایمان هجویری: ٢١، ٢٢.

- كنز الرموز: ٨١.
- كيمياء سعاد: ٨٢.
- گلشن راز: ١١، ١٠.
- گلشن راز و شروح مختلف آن (مقاله -): ١١.
- گزیده حرلیات شمس: ٣٦٠.
- لسان المیران: ٢٤٩.
- لطائف انبیاء: ٢٦٩.
- لمت نامه (دهخدا): ٢٣.
- لمحات فی شرح لمحات: ٢٧٥.
- البلوغ المبرجوع: ٢٤١.
- مشوی مموی: ١٠.
- محالین صفة مولانا: ٢٦٣.
- المحالین المثلون: ٢٧٢.
- محالین المؤمنین: ٧ ح.
- المختصر الصحيح: ٢٦٥.
- مدام حاتم و شرح جام جهان نما: ٣٦٠.
- مداهب المختصرین: ٢٧٠.
- مرآة العیاض: ٣٦٥.
- مرآة العارفين: ٢٦٠.
- مرصع الاخلاق: ٢٥٠.
- مرصع العباد: ٢٦٦، ٢٤٥.
- مرعوات اسدی: ٢٥٦.
- مستدیرک حاکم: ٢٢.
- مسند (احمد): ٢٢، ٢٣٨.
- مشارق الدراری: ٢٤٣، ٢٦٦، ٢٧٤.
- انصباح فی الصوف: ١٦، ٢٤٥.
- مصراع الصوف: ٢١، ٢٢.
- مصباح الهدایة: ٢٧٨.
- معجم الأدباء: ٢٤٧.
- معجم المؤلفین: ٢٤٠، ٢٥٤، ٢٧١.
- لمعرفة (رسالة -): ٢٥، ٢٤٤، ٢٦٣.
- ١٢٣.
- معرفة المذهب: ٢٦٨.
- مفاتیح الاضواء: ١١، ٢٦٩.
- مقالات الاسلامیین (ترجمه -): ٢٦٨.
- ٢٦٩.
- المقالات و الفرق: ٢٤٧.
- مقدمة فیصری: ١٢.
- مکتب ابن عربی (مقاله -): ١٥.
- مناقب الصوفیة: ١٦.
- مناهی الطالبین: ٢٥١، ٢٧٥، ٢٦٢.
- ٢٤٧.
- منظومات ابن فی ترجمه و حیات الاعیان: ٢٧٨، ٢٦٦، ٢٤٧.
- الموجز: ٢٧٤، ٢٧٥.
- مؤلفات المراثی: ٢٦٨.
- نامه های عین النصاة: ٢٣٦.
- نسیم گلشن: ١١، ٢٦٢.
- نسخه های خطی (نشریه -): ١١.
- نصوص المصوف فی ترجمه القصص: ١٢، ٢٤٥.
- نصوص الانس: ١٧، ٢٤٤، ٢٥٨.
- ٢٨٢.
- نقد النصوص فی شرح عشر المصوف: ١٤، ٢٥، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٣.
- ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨٢.
- نقد النود فی معرفة الوجود: ٢٧٥.

هداية المسترشدين: ٢٦٦

عديّة العارفين: ٢٧٧.

هده هي الصوفية: ١٥.

يسوع الأسرا: ٢٧٦.

٢٤٣، ٢٥٨

البكات الدوحة: ٢٧٩.

بواجر الأصول في معرفة الرسول: ٢٤٩.

وغياب الأعمى: ٢٤٧، ٢٦٦، ٢٧٨.

عراق: ۲۸۰	اندرون: ۲۱۹
فاس (مدینه -): ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۸۰	استانبول: ۳۶۷
قاهره: ۲۵۴	امستردام: ۲۷۳
قرطبه: ۲۰۶، ۲۶	آفند تبریز: ۲۶۰
کتابخانه آصفیه: ۱۴	ایبج: ۲۵۸
کتابخانه مجلس شورای: ۱۴	ایران: ۱۳
کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: ۲۸	بصره: ۲۶۵
کاررون: ۲۵۱، ۲۸۰	بغداد: ۲۶۵
کردستان: ۳۳	پاکستان: ۱۳
کعبه: ۷۵۰، ۲۰۹	تفازان: ۲۵۶
کوه: ۹۹	تونس: ۲۰۵، ۲۱۴
مدینه موره: ۹۹، ۱۱۳	حرجان: ۲۵۶
مراکش: ۲۵۰، ۲۷۱	حراسان: ۱۶
مسجد حرام: ۵۷	روم: ۲۴
مشهد: ۱۲ ح	دارالکتب قاهره: ۲۸
منگه: ۷۵، ۹۹، ۱۱۳، ۱۷۷، ۲۰۹	دمشق: ۲۰۹، ۲۵۴
۲۱۱	دیابو بکر: ۲۳
موره بریتانیا: ۲۸	رید: ۲۸۰
سا: ۲۶۵	ریحان: ۲۷۸
نیشابور: ۲۶۵	سجستان: ۲۶۸
هرات: ۲۳	سهرورد: ۲۷۱، ۲۷۸
یمس: ۱۱۳	شام: ۲۰۷، ۲۰۸، ۹۹
یمیان (قلعه -): ۲۵۸	شیراز: ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۸۰

مشخصات مأخذ

آداب المریدین: تصنیف صہاء الدین ابوالحبیب السہروردی، ترجمہ عمر بن محمد بن احمد شورکان، باہمام بحیب مایل ہروی، تہران ۱۳۶۳.

ابدالیہ: رجوع شود بہ رسالہ ابدالیہ.

ابن عربی، حیاتہ و فلسفہ: اسیر بلائیوس، ترجمہ عبدالرحمن بنوی، بیروت، لبنان ۱۹۷۹ م.

احادیث عشق: جمع و تدوین منبع الزمان فرورکن، تہران ۱۳۴۷.

احیاء علوم الدین: ابو حامد محمد عراقی، عشق، درویشی، بی تاریخ.

اضواء علی الستہ المحدثہ أودفاع عن الحديث: محمود أبوریث، بیروت، بی تاریخ.
الانسان الكامل: تصنیف عربی الرین سلفی، بہ تصحیح و مقدمہ فرانسوی جارجان مولہ، تہران ۱۳۵۹.

الس ناشین و صراط اللہ المبین: تصنیف احمد حام نامق معروف بہ ژندہ پیل، تصحیح و تفسیر علی فاضل، تہران ۱۳۵۰.

ایضاح المکنون فی الدلیل علی کشف الظنون: اسماعیل ہاشا، تہران ۱۳۷۸ ق.
بلو شآن الحکیم ترمذی: الشیخ آبی عبداللہ محمد بن علی بن الحسن الحکیم الترمذی، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، همراه ما نختم الأولیاء، بیروت مطبعہ کاتولکیہ.

بغیۃ الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة: للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، بیروت ۱۳۹۹ ق.

بیان الاحسان لأهل العرفان: رد: مجموعہ آثار فارسی علاء الدولہ سمنانی.

بیاضی: مجلہ تحقیقات فارسی، انجمن فارسی دہلی، جلد ۳ شماره ۱.

- تاریخ بلداد: آبی بکر احمد بن علی خطیب بغدادی، ۱۴ جلد، بیروت، بی تاریخ.
- تاریخ التصوف الاسلامی: تألیف دکتر عبد رحمن بنوی، بیروت ۱۹۷۵ م.
- نصرة العوام فی معرفة عقالات الاثام: تألیف مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح عباس قبال آشتیانی، تهران ۱۳۱۲.
- ترجمان الاشواق: محیی الدین اس عربی، بیروت ۱۳۱۲ ق.
- ترجمة رسالة فشریه: تصحیح بنیج الرمان مرورانر، تهران ۱۳۴۵.
- نشیع و نصوف: تألیف دکتر کامل مصطفی الشیبی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو، تهران ۱۳۵۹.
- التصوف فی احوال المنصوفة: قطب الدین ابولمظفر منصور بن اردشیر عبادی، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۷.
- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا: تألیف ریولد. ا. بیگلرلو، ترجمه محمدرضا شمسی کدکنی، تهران ۱۳۵۸.
- تعلیقات حدیقة الحقیقة: تألیف مدرس رضوی، تهران (۱۳۴۴)
- تفسیر حدیثی الحقائق: تألیف میرزا لعل فرامی هروی مشهور به ملا مسکین، بکوشش دکتر سید جعفر سجادی، تهران ۱۳۵۹.
- تلبیس ابلیس: جمال الدین آبی الفرج عبدالرحمن ابن الجوری، بیروت ۱۳۶۸ ق.
- تهذبات: تألیف ابوالعمالی عبداللہ بن محمد الیمانی الهمدانی ملقب به عین القضاة، تصحیح صہب حسینی، تهران، بی تاریخ.
- التوحید (کتاب -): تألیف ابوحنیفہ محمد بن علی بن الحسن بن یزید قمی، تهران ۱۳۸۷ ق.
- توضیح المثل: ترجمه المثل و المعنی شهرستانی، تحریر مصطفی حدائقد هاشمی، تصحیح و تعلیقات سید محمد رضا جلالی، تهران ۱۳۵۸.
- جامع الاسرار و منبع الأنوار: تصیف شیخ سید حیدر آقایی، با تصحیحات و مقدمات هنری کریمین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۴۷.
- الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النبیة: تألیف جلال الدین عبدالرحمن بن آبی بکر البیوطی، بیروت ۱۴۰۱ ق.
- جشن فاعه: هنری کریم، زیر نظر دکتر سید حسین نصر، تهران ۱۳۵۹.
- جواهر الاسرار و زواهر الأنوار: کمال الدین حسین بن حسن حواری، مقدمه و تصحیح دکتر جواد شریعت، اصفهان، حلد اول ۱۳۶۰.

- جهل مجلس: (= رسالة اقباله) از گفتار شیخ علاء الموله سمعانی، تحریر امیر اقبال بن سابق سمعانی، تصحیح و تمثیه نجیب مایل هروی، چاپ نشاء.
- ختم الأولیاء (کتاب -): الشیخ أبی عبدالله محمد بن علی بن الحسن الحکیم الترمذی، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، مطبعة کاتولیکه، بانضمام چهار رسالة دیگر.
- حبیبی السیر فی اخبار افراد البشر: فہات الدین بن ہمام الدین محمد، مشہور بہ خواند میر، زیر نظر دکتر فیروز سیاقی، تہران ۱۳۳۳.
- دیوان کبیر: (= کلیات شمس) مولانا سلال الدین محمد مشہور بہ مولوی، با تصحیحات و حواشی بلیم الزمان فروزفر، تہران ۱۳۵۵.
- روضة الصفاء فی سيرة الانبياء والملوك والخلفاء: محمد بن طاوید شاء معروف بہ میرخواند، تہران ۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ ق.
- رسالة ائدالیہ: تألیف حضرت مولانا یعقوب چرخ، با تصحیح و پیشگفتار مشتمل علی رانمہاء اسلام آباد ۱۳۹۸ ق.
- رسالة معرفة المذاهب: محمود طاهر عری معروف بہ نظام، باہتمام علی اصغر حکمت، همراه با چاپ الادبیات تہران [۱۳۱۲].
- رشف الکعاط فی کشف الالفاظ: شرف الدین حسین بن احمد اللقی تبریزی، باہتمام ف. سمایل، ہروی، تہران ۱۳۶۲.
- رور بہان نامہ: بہ کوشش محمد تقی دانش پڑو، تہران ۱۳۵۷.
- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات: تألیف میرزا محمد باقر الموسوی الخراسانی الاصبہانی، تحقیق اسداللہ اسماعیلان، قم ۱۳۹۲ ق.
- مد رسالہ از شیخ اشراق: شہاب الدین یحیی سہروردی، الألواح العمادیة، کلمة التصوف، اللغات، بہ تصحیح و مقدمہ سحقلی حبیبی، تہران ۱۳۵۹.
- منہ ابن ماجہ: الحافظ أبی عبدالله محمد بن یزید القزوینی، حققہ محمد فواد عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۵ ق.
- منہ قرطبی: أبی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة الترمذی، حققہ عبدالوہاب عبداللطیف، بیروت ۱۴۰۰ ق.
- منہ نسائی: ابو عبد الرحمن احمد بن شعب بن علی بن بحر النسائی، همراه با شرح

- حلال الدین سیوطی و حاشیہ امام صفدی، بیروت، بی تاریخ.
- شذرات الذهب فی أخبار من ذهب: ابی الملاح عبدالحمی ابن الصمد الحبلی، بیروت، بی تاریخ.
- شرح قصص الحكم: متراد ابن عربی، شرح از کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، باهتمام ن. مایل هروی، تهران، ریر چاپ.
- شرح قصص الحكم: متراد ابی عربی، شرح از داود قیسری، تهران، سگی، ۱۳۹۹ ق.
- شرح گلشن دار: احمد بن موسی، خطی، مسم ۲۲۹۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- شمس الحقائق: (گزیده عزلیات مولانا حلال الدین محمد بلخی)، انتخاب رضا قلینان هدایت، تبریز ۱۳۱۹.
- صید الخاطر: ابی الفرج عبدالرحمن بن اسحری، بیروت، بی تاریخ.
- صحیح مسلم: ابی الحسن مسلم بن الحجاج القشیری البخاری. حقه محمد نواد عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۸ ق.
- طبقات سلاطین اسلام: تألیف اساسی لیں پول، ترجمه عباس اقبال [آشتیانی]، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳.
- طبقات الشافعية الکبری: تاج الدین نفی القیس السکی، بیروت، بی تاریخ.
- طبقات المفسرین: حلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تهران، لوحی از روی چاپ لیدن ۱۹۹۰ م.
- طرائف الحقائق: محمد مصوم شیرازی (مصومعلی شاه) باهتمام محمد جعفر محبوب، تهران [۱۳۶۱].
- عبدالعاشقین (کتاب -): شیخ روبریهاں بقلی شیرازی، تصحیح و مقدمه هنری کریم و محمد معین، تهران ۱۹۵۸ م.
- الفتوحات المکیة: ابی عبدالله محمد بن علی، معروف به ابن عربی، ۴ جلد، بیروت، بی تاریخ.
- الفرق بین الفرق: عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البندادی الاسمریسی، تحقیق محیی الدین عبدالحمید، بیروت، بی تاریخ، ابی عربی، ۴ جلد، بیروت، بی تاریخ.
- قصص الحكم: للشیخ الاکبر محیی لیں بن عربی، و تعلیقات ابوالعلاء عقیلی، بیروت، بی تاریخ.
- فهرسة الكتب والرسائل: شیخ اسماعیل بن عبدالرمول الاجینی، معروف به مجلوع، حقه و علق علیه عینقی منروی، تهران ۱۳۴۴.

- فهرست نسخه‌های خطی فارسی: نگارنده احمد منزوی، تهران ۱۳۴۸-۹.
- فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه گنج بخش: تألیف احمد منزوی، اسلام آباد ۱۳۹۸ - ۱۴۰۲ ق.
- فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان کراچی: نگاشته سید عارف یوشاهی، اسلام آباد ۱۳۶۲.
- فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان: تألیف احمد منزوی، اسلام آباد، حد سوم ۱۳۶۳.
- کاشف الأسرار: نورالدین عبدالرحمن اسماعیلی، باهتمام هرمز لندست، تهران ۱۳۵۸.
- کشاف اصطلاحات فنون: المصوبی محمد اعلی بن علی التهانوی، تصحیح المولوی محمودجیه و المولوی عبدالحق و المولوی غلام قادر، باهتمام الومیس اسپرنگر انیروولی، و ولیم ماسولیمس الایرلندی، کلکته ۱۸۶۲ م.
- کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون: مصطفی بن عبدالله، الشیر به حاشی حبیبه، لوحی، تهران ۱۳۷۸ ق.
- کشف المحجوب: تصنیف ابوالحسن علی بن عثمان الحلای الهجویری القزوی، تصحیح و. زوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران ۱۳۵۸.
- کیمیای سعادت: ابراهیم، امام محمد عزالی طوسی، بگوشش حسن خدیوحم، تهران ۱۳۶۱.
- مجالس سیده: جلال الدین محمد بلخی، باهتمام دکتر مریدون ماهد، تهران، لوحی ۱۳۶۳.
- مجالس المؤمنین: تألیف قاضی نورالله شوشری، تهران ۱۳۵۹.
- مجموعه آثار فارسی: شیخ علام‌الدوله سمائی، باهتمام د. مایل هروی، آئاده چاپ.
- مرآة الجنان: احمد بن عبدالله یامی، حیدرآباد ۱۳۳۹ ق.
- مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنة و البقاع: صفی الدین عبداللہ بن عبدالحق البغدادی، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت ۱۹۵۴ م.
- مراصد العباد: تألیف نجم الدین ابوبکر بن محمد الرازی معروف به دایه، باهتمام محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۵۲.
- مزمورات اسدی در مزمورات داودی: نجم الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی، معروف به دایه، باهتمام محمدرضا شفیعی

کد کتی، تهران ۱۳۵۲.

المصباح فی التصوف: سعدالدین حقویه، باهتمام ن. محبت مایل هروی، تهران ۱۳۶۲.

معبر التصوف او تنبيه القبي الى تكفير ليس عربي: تأليف بروهان الدين البقاعي، تحقيق عبدالرحمن انوكيل، بيروت ۱۴۰۰ق.

المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي: ترتيبه و نشره أ. ی. ونسك، ی. پ. منسج، اتبع نشره ی. بروحمانيه ليد ۱۹۳۶ - ۱۹۶۹م.

معجم المؤلفين تراجم مصفى الكتب العربيه: تأليف عمير رضا كماله، بيروت، بی تاریخ.

مفاتيح الاجاز في شرح گلش دار: تأليف شيخ محمد لاهيجي، ما مقدمة كيوان سميجي، تهران، بی تاریخ.

مقالات الاسلاميين (ترجمه-): تأليف ابوحنس علي بن اسماعيل الاشعري، ترجمه دكتور محسن مؤيدي، تهران ۱۳۶۲.

المقالات والعرف: تصنيف سعد بن عبدالله ابن حنبل الاشعري القمي، صححه وقدم له دكتور محمد جواد مشكين تهراني، ۱۳۴۹.

مناقب الصوفيه: قطب الدين ابوالمظفر منصور بن اردشير العبادي المروزي، باهتمام ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۲.

مناهج الطالبين ومسالك الصادقين: سيد محمد بخاري، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران، رير چاپ.

مظار الانسان في ترجمة وفيات الأعيان: تأليف ابن حلكا، ترجمه يوسف بن احمد بن محمد صنجري، خطي، موزه بر پتانيا.

الموطأ: مالك بن انس، تحقيق محمد فؤاد عبد باقي، بيروت ۱۳۹۹ق.

مؤلفات الغزالي: تأليف عبدالرحمن بدوي، بيروت، چاپ دوم ۱۹۷۷م.

نغمه های عین القضاة همداني: باهتمام عليقي مروزي و عفيف صيران، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۲.

نسایم گلش: (شرح گلش رن) نگاشته شاه داعي الى الله شيرازي، تصحيح وپيشگفتار محمد ندير رانجه، اسلام آباد ۱۳۶۲.

نسخه های خطي: (شريه كتابخانه مركزي دانشگاه تهران)، رير نظر محمد ضي دانش پژوه و بيرج هاشان تهران ۱۳۴۶.

نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص: رکن الدین مسعود بن عبداللہ شیرازی
معروف به بابا رکن، باهتمام دکتر رجیطی مظلومی،

تهران ۱۳۵۹.

نفحات الأنس من حضرات القدس: نورالدین عبدالرحمن حامی، طبع توحیدی پون

تهران ۱۳۳۷.

نقطة الروح و نقطة الفتح: مؤیدالدین جندی، باهتمام نجیب مایل هروی، تهران

۱۳۶۲.

وفیات الأعیان و انباء أبناء الرماح: أبی المباس شمس الدین احمد بن محمد بن
أبی بکر بن حلکان، حققه الدكتور حسان عباس، بیروت ۱۳۹۸ق.

هدية العارفين: (اسماء المؤلفين و آثار المصنفين) تأليف اسماعیل پاشا البعلادی،

تهران، لوحی ۱۳۸۷ق.

هذه هي الصوفية: تأليف عبدالرحمن الوکیل، بیروت ۱۳۹۹ق.

یسوع الأسرار فی مصاحح الأبرار: تأليف کمال الدین حسن حواری، باهتمام دکتر

مهدی درخشانی، تهران ۱۳۶۰.

یادداشت

از پس چاپ مقدمه نگارنده، نکته‌هایی در خصوص الجانب الغربی، و همچنین مواردی در زمینه آثار شیخ اکبر، در لابلای یادداشت‌هایم دیدم و یا در مآخذی که بتاریکی منتشر شده است خواندم که ذکر آنها در اینجا بجا نخواهد بود:

[۱] کتابشاس صمیمی آقای محمد مری در هجرت مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان ج ۳ ص ۱۳۸۱ آورده بد که مکی سوی این رساله، نگاشته‌ای به نام «عین الحیة فی معرفة العین و الاصلان و الصفات» دارد که این را پس از الجانب الغربی ساخته است.

نیز در همانجا نوشته‌اند که این رساله، یعنی الجانب الغربی، به ترکی ترجمه شده و به عربی نیز تعریب شده است.

هم ایشان یاد کرده‌اند که مکی، شاگرد عبدالرحمن جامی بوده است.

نگارنده در پی خصوص، در مقدمه حدسی رده‌ام و نوشته‌ام که ارتباط مکی با جامی ظاهراً از طریق رواج و قبول آثار جامی بوده است در آسپای صفیر، در دوران عثمانیه، به آنکه مکی به تی خویش به خدمت جامی رسیده باشد.

[۲] سوی حلیة الأبدل شیخ اکبر که ظاهراً در اواخر سده هشتم به فارسی در آمده، سه رساله دیگر او به فارسی شده است که عبارتند از:

اول: رساله‌ی که نام اصلی آن تا کنون بر بنده روشن نیست و در فهرس به نام «ترجمه رساله محیی الدین» خوانده شده است. این عربی آن رساله را در معرفت و سیر و سلوک و شاحت حقیقة الحقائق برای یکی از مریدان خود ساخته است. این رساله را آقای دکتر شیخ الاسلامی از روی نسخه آقای عهدوی، بدون ذکر نام و نشان و اسم مترجم در جش نامه مرحوم هنری گربن (۱۷۳ - ۱۷۶) بچاپ رسانیده‌اند. مترجم این

رساله شاه داعی الی الله شیرازی (۸۱۱ - ۸۶۹ هـ) است و نسخه دیگر آن رساله، همراه با مجموعه آثار شاه داعی در کتابخانه گنج بخش به شماره ۸۴۹ محفوظ است. بشکریه به: فهرست گنج بخش ج ۲ ص ۵۸۰، فهرست مشترک پاکستان ج ۳ ص ۱۳۴۸، نسایم گلشن ۱۵.

نگارنده از آقای عارف نوشاهی شنیدم که دوست همکار و همراه ما - آقای محمد نذیر رانجها مشغول تصحیح رسائل شاه داعی هستند. ایشان پیش ازین شرح گلشن راز شاه داعی را که موسم به نسایم گلشن است بپای رسائیده اند، امید است که این مجموعه را نیز زودتر در دسترس اهل ذوق و ارباب اشارت قرار دهند، اما من بنده مجموعه ای از رسائل مترجم ابن عربی را در دست تبع و تحقیق دارم و می خواهم که در آینده آن مجموعه را منتشر کنم، بدینوسیله از آقای رانجها خواستارم که عکسی از نسخه گنج بخش، از ترجمه رساله شاه داعی برای بنده ارسال بفرمایند و رهن احسان خویشم سازند.

دوم: اصطلاحات صوفیه ابن عربی در نیمه نخست از سده هشتم هجری توسط شمس الدین ابراهیم ابرقوهی با تصرفات و اضافاتی به فارسی درآمده است. سوم رساله غوثیه ابن عربی که توسط شیخ حسن گیلانی به فارسی ترجمه شده است. مترجم غیر از ترجمه غوثیه، رساله ای زیبا و خواندنی به نام «صفت عشق و عاشق و معشوق» دارد به فارسی، که از خود بصورت «جفاکش محنت آباء سرگروانی حسن گیلانی» یاد کرده است. نسخه ای نیز به نام «رساله غوثیه» در مجلس هست که ذکر آن در فهرست نسخه های فارسی آقای احمد منزوی ۲: ۱۰۸۶ آمده است ظاهراً این نسخه متن عربی رساله غوثیه است (۴).

[۳] سوای آثاری که در زمینه فصوص به فارسی پرداخته اند و نگارنده در مقدمه از آنها یاد کرده ام، آثار و نگاشته هایی دیگر بفارسی داریم که بعضی از آنها از اینقرارند:

- صابن الدین علی ترکه، جز شرح فصوص الحکم که به عربی ساخته است، ده بیت از اشعار فلسفی - عرفانی ابن عربی را در ۱۵ رمضان سال ۸۴۸ شرح کرده و ضمن آن پیرامن وجود و کون و فرق میان آن دو سخن گفته است. نسخی ازین شرح در کتابخانه مجلس، ذیل شماره های ۸۵۰۳ و ۸۵۰۴ موجود است.
- آقای احمد منزوی بر اثر گزارش آقای رانجها از نسخه کتابخانه میانوالی، از شرح فصوص الحکم منسوب به صدرالدین قونوی یاد کرده اند - رک: فهرست مشترک

۳: ۱۷۳۹ - که محمدالدین محمد عارف عبدالحق شطاری از مردمان سده ۱۱ آن را به فارسی ترجمه کرده است. این محمد عارف عبدالحق شطاری صاحب چهارده خانواده در طرائق صوفیه دارد که ذکر آن در فهرست گنج بخش و فهرست مشترک ج ۲ ص ۹۹ آمده است و در تذکره علمای هند (۱۳۱) به او غیر از شرح فصوص الحکم، ترجمه شرح فصوص نیز نسبت داده‌اند که اگر نسخه مزبور شرحی مستقل نباشد، احتمال دارد که ترجمه فارسی «الفکوک فی مستندات حکم الفصوص» قنوی باشد. تأیید شدن این نکته منوط به بررسی بیشتر از نسخه موجود کتابخانه سیدیه میانوالی است.

• نصرالله نصرتی در ۱۱۰۹ هـ. ق شرحی منظوم به نام «جنون المجانین» بر فصوص الحکم پرداخته است.

• محی الدین حسینی قادری از مردمان سده ۱۳ هجری، شرحی به فارسی بر فصوص الحکم پرداخته به نام فص الفصوص فی شرح نقش الفصوص. رک: فهرست مشترک پاکستان ۱۷۱۴.

• عبدالکریم چشتی صابری متوفای ۱۰۴۵ نیز شرحی به فارسی بر فصوص این عربی ساخته است. رک: همان کتاب ۱۷۴۳.

• بعضی از اشعار فصوص الحکم را منشی سیتل سنگه پیخود به فارسی شرح کرده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مؤسسه ملی کراچی به شماره ۶۶۱/۸-۱۹۵۸ موجود است. فهرست نوشاهی ۲۲۲.

• نیز شیخ جعفر بن عبدالکریم میران بوبکانی، رساله‌ای کوتاه در رد فصوص و فتوحات این عربی، به فارسی پرداخته است. رک: فهرست مشترک پاکستان ۱۷۴۵.

• آقای دکتر سید وحید اشرف کجیوچوی از شرح فصوص الحکم سید اشرف جهانگیر سیدانی - که از مردمان ممتاز شیخ علاءالدوله سیدانی بوده است - یاد کرده‌اند که ظاهراً به فارسی ساخته است. رک: حیات سید اشرف جهانگیر سیدانی ص ۲۰۷.

• نیز مقالاتی به زبان فارسی، پیرامون احوال و آثار و آراء ابن عربی پرداخته‌اند که بعضی از آنها عبارتند از:

۱: همبستگی‌های ادبی در آثار دانه و ابن عربی، نوشته آسین یالا کپوس، نشریه معارف اسلامی، س ۱۳۴۸ ش ۱۰ ص ۳۷ - ۵۰.

۲: محیی الدین ابن عربی، نگاشته سید سبط حسن رضوی، همانجا، س ۱۳۴۸، ش ۹ ص ۵۰ - ۵۹.

۳: مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی، نگاشته نصرالله پورجوادی، معارف، س ۱۳۶۳، ش ۲ ص ۳-۲۵.

۴: پس از هشتصد سال، نوشته ۱ ج. آبروی، روزگار نو، ج ۱، ش ۲: ۳۵ -

۳۹.

۵: تأثیر رساله حلیه الأبدال ابن عربی بر سلسله الذهب جامی، نگاشته دکتر شیخ الاسلامی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۳ ص ۹۲-۹۸.

[۴] آقای دانش پژوه و نیز آقای احمد منزوی از شرحی فصوص الحکم منسوب به علاءالدوله سمغانی یاد کرده‌اند - فهرست دانشگاه ج ۱۱ ص ۲۳۵۰، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ج ۲ ص ۱۲۴۲، فیلمها ج ۳ ص ۱۳۰ - این شرح از سمغانی نیست و نسخه‌ای که به این نام به سمغانی نسبت داده‌اند مجلد دوم از شرح فصوص بابارکنا شیرازی است.

[۵] در مقدمه از نقد الفصوص عبدالرحمن جامی یاد کردیم، اما آنچه مکی در این رساله به آن استناد کرده، شرح فصوص جامی است که به عربی پرداخته شده، و یکبار در حاشیه شرح فصوص نابلسی در مصر، سال ۱۳۰۱ ه. ق، و بار دیگر در سال ۱۹۰۷ م در فیروز آباد هندوستان به چاپ رسیده است.

[۶] پینه کفشم اگر ندان نما شد صیب نیست + خنده کفشم می زند بر هرزه گردیهایی من (صائب) ذکر این بیت بدایتجهت آمد که درد دلی با اهل کتاب بمیان آید تا بدانند که بر من بنده و این من نمیف و چنان پنج دینۀ من به رفته است و آن اینکه نگارنده در سال ۱۳۶۰ که به سیروسیاحت و دیدن کتابخانه‌های خارج از ایران پرداخته بودم سه روز دروین اقامت گزیدم و با کتابدار کتابخانه موزه «شن برون» آشنا شدم و نسخه‌های خطی فارسی و عربی آنها را تماشا کردم و طرح ابتدایی کتابدار آن کتابخانه را در مورد قرآنهای دستنویس آنها مورد تأمل قرار دادم، نمونه‌ای از آن طرح را با خود به ایران آوردم و با تدقیق بیشتر، همان طرح را پخته کردم و بر قرآنهای مترجم کتابخانه آستان قدس رضوی پیاده کردم. نزدیک به هفت ماه مبللی از قرآنهای مزبور را فهرست کردم بطوریکه از نظر مطالعات زبانی و واژگانی زبان فارسی مفید باشد. سوگمندانه بر اثر مضیی که عاقل شد قرار داد کاری بنده در کتابخانه آستانه لغو گردید و ظاهراً ادامه کار طرح فهرست قرآنهای مترجم به آقای آصف فکرت واگذار گردید. امروز که این یادداشت در انگیز را می نویسم مجلد اول از آن کار تحقیقاتی بنده از طرف کتابخانه آستان قدس به نام «فهرست نسخ خطی قرآنهای مترجم، تألیف آصف فکرت» منتشر

شده است بی آنکه، حتی در دیباچه سر پرست کتابخانه یعنی آقای رمضانعلی، شاکری - و مقدمه آقای فکرت ذکری و پادی از تلاش و زحمات بنده در بوجود آوردن آن طرح و فهرست شده باشد؟!!! این قضیه مرا به یاد این سخن هجویری انداخت که نه قرن پیش نوشته است: «دیوان شعرم کسی بخواست و بازگرفت و اصل نسخه جز آن نبود، آن جمله را بگردانید و نام من از سر آن بیفکنند و رنج من ضایع کرد». کشف المحجوب ص ۲. بنابراین با آن دسته از مؤرخانی که می گویند: تاریخ با همه زوایا و عوارض و خوبی ها و ناخوبی هایش تکرار می شود، همدستانم و همدرد.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی